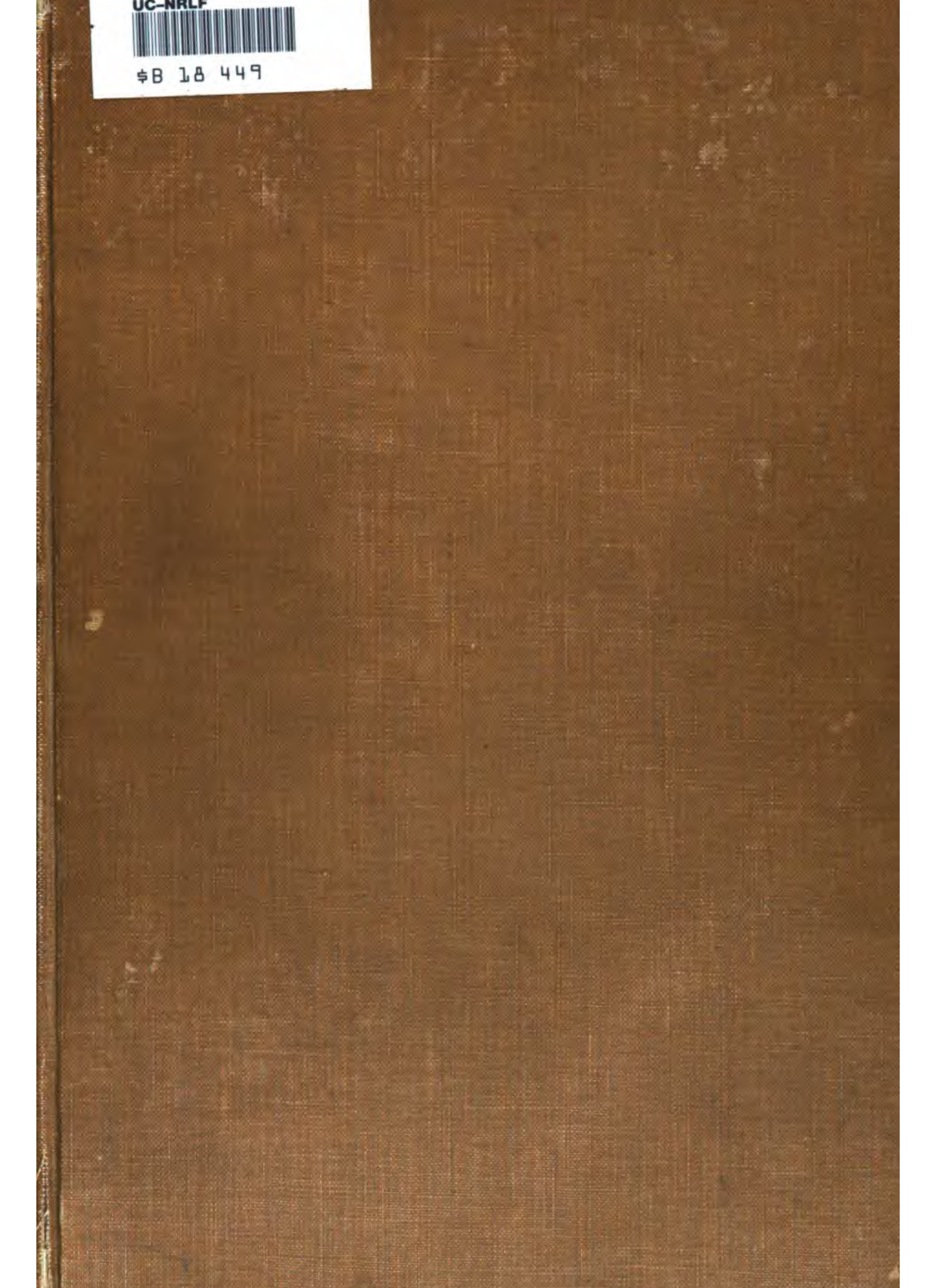
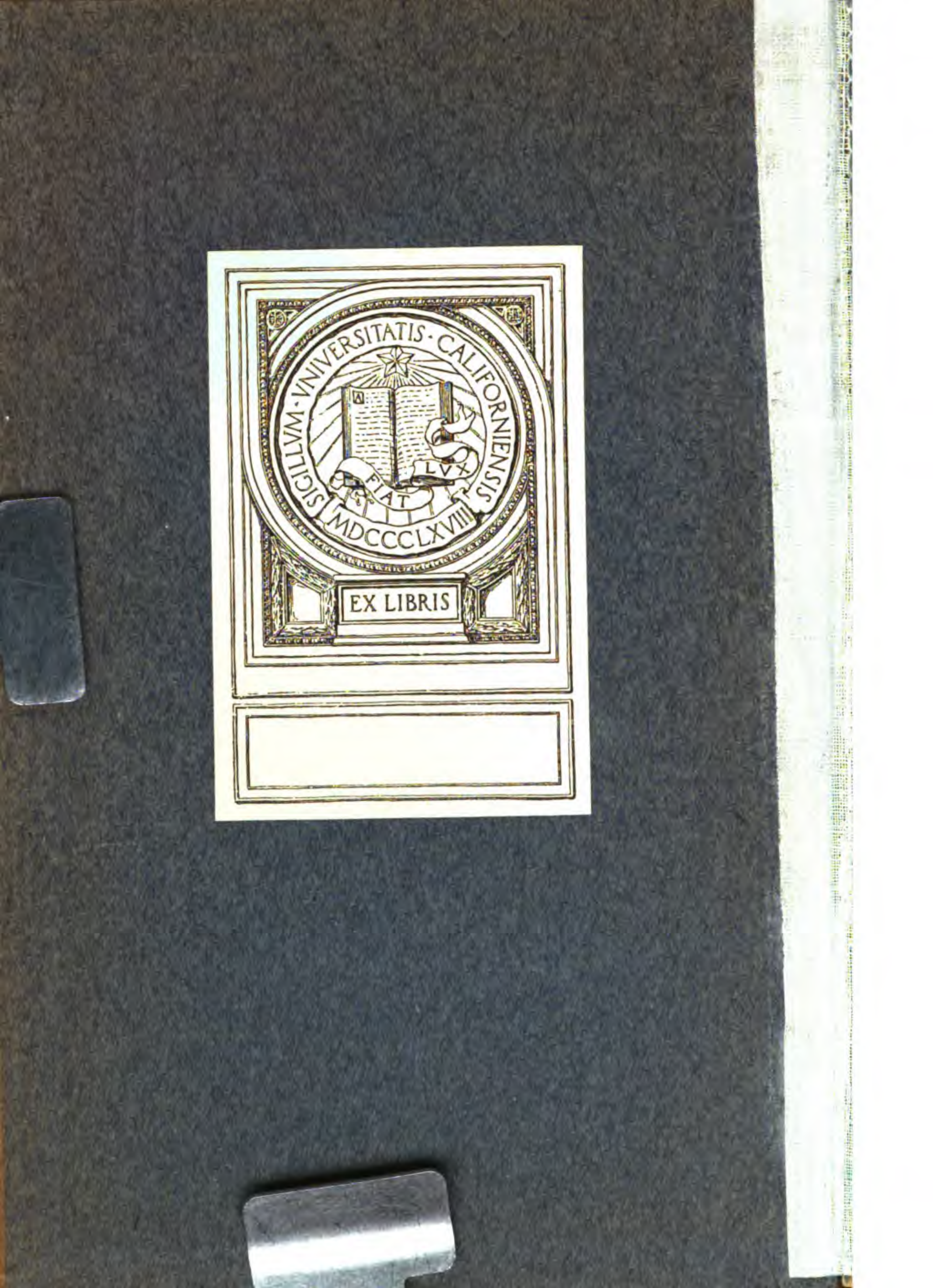
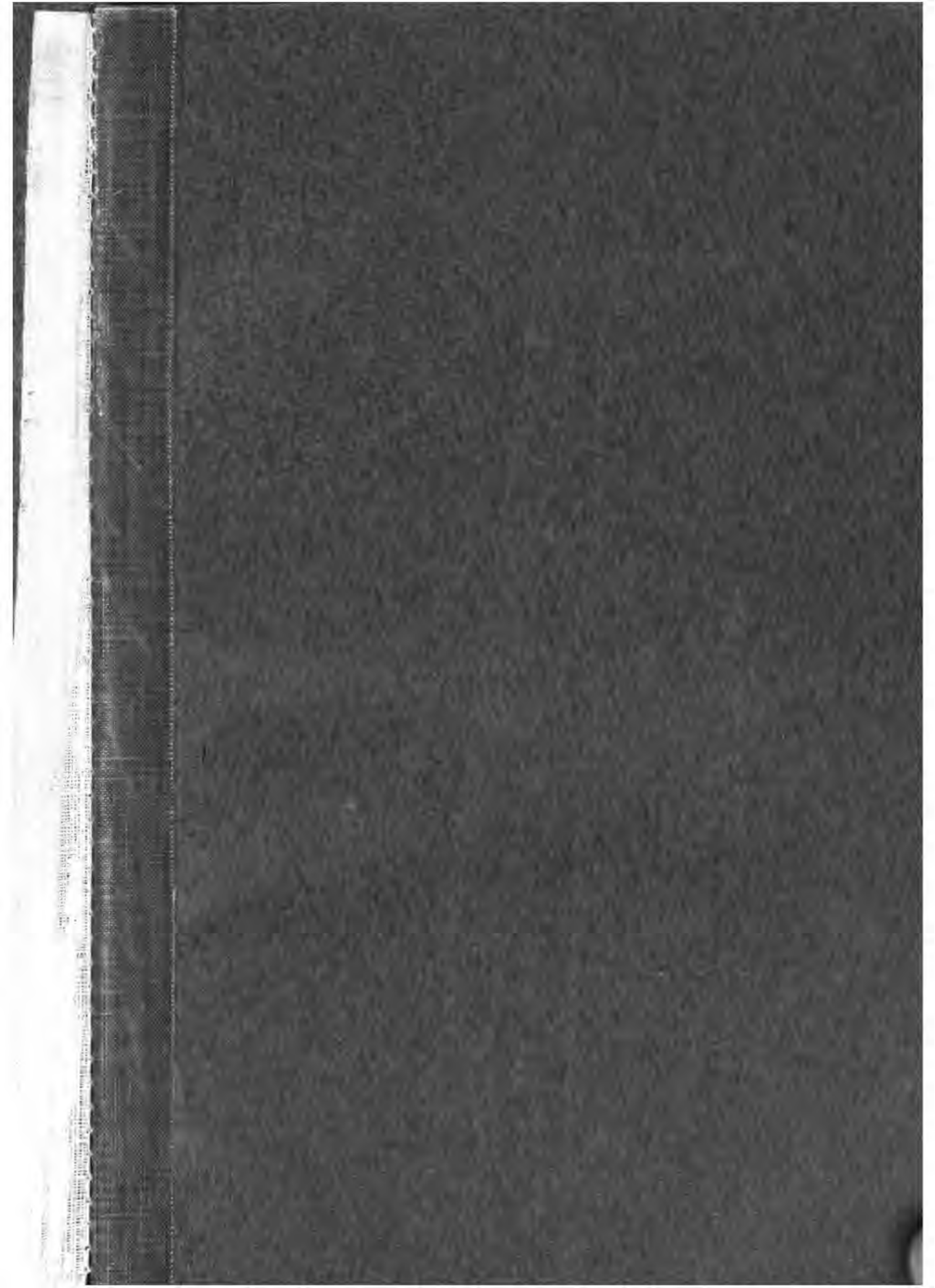



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





MARX UND HEGEL

von

Dr. Johann Plenge



Tübingen
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung
1911

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Vorwort.

In der Form der folgenden Abhandlung habe ich die Erinnerung daran festgehalten, daß ihr wesentlicher Inhalt, „grade in des Lebenspfades Mitte", am 6. Juni 1910 in Leipzig als akademische Antrittsvorlesung vorgetragen ist. Ich möchte freilich nicht in Verdacht geraten, den Stundenrekord Kuno Fischers gebrochen zu haben. Jene Antrittsrede hat genau 45 Minuten gedauert. Sie enthielt in gedrängter Darstellung den ganzen Abschnitt über Hegel, und auf knappe Sätze reduziert das, was in aller Kürze über das Verhältnis von Marx zu Hegel zu sagen war. Die Rede sollte zunächst veröffentlicht werden, wie sie gehalten worden war, dann wurde aus der Absicht leise ändernder, gelegentlicher Ergänzungen die den Autor selbst einigermaßen überraschende Tatsache einer vollständigen Ausarbeitung der ursprünglich nur skizzierten Gedankengänge.

Die Grundprobleme dieser Arbeit wurzeln in der Zeit, als ich den Crédit mobilier schrieb, und mich dabei mit St. Simon beschäftigte. Weiter zurückliegende logische und geschichtsphilosophische Einflüsse sind in der Vorrede zu meinem System der Verkehrswirtschaft hinreichend hervorgehoben.

Meine lange Zeit erfolglose Beschäftigung mit Hegel reicht bis 1902 zurück: ich ahnte seine Größe,

1*

empfand einzelne Schlagworte und konnte ihn nicht bezwingen. Seit Herbst 1906 ist die Philosophie der Geschichte eins meiner Lieblingsbücher, das ich allerdings zunächst nur exoterisch genießen konnte. 1908 brachte mir die Rede von Max Adler über „Marx als Denker" die Bestätigung vieler meiner Gedanken und gab mir manche wichtige Anregung. Seitdem habe ich das Verhältnis von Marx und Hegel in meinen Vorlesungen über die Geschichte des Sozialismus in flüchtiger Kürze annähernd korrekt dargestellt, wobei ich Hegel noch durchaus von außen sah und den Kern seiner Logologie nicht verstand. Ein zufälliger Anlaß brachte mich dazu, in den Sommerferien 1909 und bis in das folgende Frühjahr hinein alle freie Zeit auf die definitive Auseinandersetzung mit Hegel zu verwenden. In den Sommerferien 1910 wurden die Jugendwerke von Marx vorgenommen, um die Einzelheiten der Entwicklung dieses merkwürdigen geistigen Zusammenhanges nachzuprüfen. Und als mir dann Kronenbergs „Geschichte des deutschen Idealismus" in die Hände kam, bedeutete das insofern den Abschluß des ganzen Gedankengangs, als sich an einem positiven Beispiel zeigen ließ, wie wertvoll die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung für das Verständnis der Ideenbildung ist. Marx konnte in seiner positiven Bedeutung gewürdigt werden. In diesem Sinne ergänzt der im Januarheft des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik veröffentlichte Aufsatz diese Abhandlung.

Weitere Literatur habe ich nicht anzugeben. Max Adler hebt mit treffendem Spott hervor, wie namentlich in dem Prozesse der öffentlichen Meinung gegen Hegel „noch immer das alte Verfahren zu gelten scheint, welches keine Unmittelbarkeit der Verhandlung kennt, und in dem die Parteien hinter dem Wust von Satzschriften, hier Kommentare und Kompendien genannt, mit ihrem eigenen Vorbringen ganz und gar verschwinden". Dank meinem

Lehrer Karl Bücher habe ich dieses Verfahren als wissenschaftlicher Arbeiter nie gekannt.

Nur jenes Buch von Adler habe ich vor der Abfassung meiner Abhandlung noch einmal vorgenommen, so daß man vielfach die latente Polemik spüren wird, die seinen Marx überschätzenden Ausführungen an jeder Stelle den rechten Sinn geben möchte.

Fast zweifle ich, ob ich zweier verdrießlicher Erfahrungen hier gedenken soll, die ich bei dem Versuche erlebte, die sogenannte „Literatur" vorzunehmen. Aber solche Erfahrungen haben für den Leser Interesse, der sich weiter umtun möchte. Ich habe „Marx oder Kant" von Professor von Schulze-Gävernitz mit so starker Entrüstung über eine unbefugte Stellungnahme zu philosophischen Problemen ohne genügende Sachkenntnis gelesen, daß ich mich nicht enthalten konnte, darüber in der Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften eine etwas lang geratene Kritik zu veröffentlichen. Von dem dicken Buche von Hammacher über „das philosophisch-ökonomische System des Marxismus" kenne ich nur den historischen Teil. Es ist das etwas anmaßliche Produkt eines rein schulmäßigen Fleißes, das vorläufig keine Spur von der Begabung verrät, selbständige Denker selbständig zu lesen, und darum an der äußersten Oberfläche bleibt.

Auch daß der Apparat von Anmerkungen bei dieser Abhandlung so gut wie völlig fehlt, entspricht nicht dem deutschen Ideale einer sichtbar gediegenen Gelehrsamkeit. Aber man kann meine Darstellung nicht aus einzelnen Zitaten prüfen: man muß die beiden Denker, von denen ich handle, lesen und verstehen.

Mit allem Persönlichen möchte ich den Leser verschonen. Es war mein redlichstes Bemühen, ganz objektiv zu sein. Im übrigen möchte ich wieder jener Hegelschen Worte gedenken: „So wenig ein Gebäude

fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden: so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieser Stelle eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geistes ist das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verschlungenen Weges und ebenso vielfacher Anstrengung und Bemühung."

Leipzig-Gautzsch, den 18. Januar 1911.

Marx und Hegel.

Motto:
Serpens nisi serpentem
comederit, non fit draco.

Wer sich im Denken von Karl Marx kritisch zurechtzufinden sucht, muß sich immer von neuem über eine merkwürdige Unausgeglichenheit wundern. Man wird mit fortgerissen. Es ist ein Denken, das mit einer zunächst überwältigenden Beweglichkeit in sich lebt, komplexe, allseitig vermittelte Verhältnisse in diesen ihren unendlichen Wechselbeziehungen mit ausgereifter Sicherheit behandelt, und bei aller Konzentration der Darstellung auf die Tatsachen, die zunächst vorzuführen sind, einen Drang hat, sich auszurunden, indem es stets von der Einzelerscheinung in die allgemeinen Zusammenhänge des menschlichen Entwicklungslebens hinübertreibt. Volkswirtschaft und Gesellschaft sind doch organische Totalitäten, d. h. Ganze aus vielen selbständigen, individuellen Teilen, die zu einer Einheit zusammengefaßt sind, in der jedes einzelne mitwirkend und notwendig ist. Man merkt bei Marx, es gilt diesem Ganzen und der Ergründung seiner innersten Lebenszusammenhänge. Das Ganze eines riesenhaft verwickelten volkswirtschaftlichen und gesellschaftlichen Prozesses lebt in diesem Kopf in seiner vollen Bewegung und in einem imponierenden Reichtum.

Gleichwohl ist dieses Ganze, das wir ahnen, nicht in greifbarer Plastik herausgestaltet. Marx ist in seinen

Tageskundgebungen, Aufsätzen, Reden und Manifesten, und in den kleinen historischen Studien, in denen er seine Geschichtsauffassung illustriert, ein Schriftsteller ersten Ranges, der seine Thesen mit bewundernswerter Konzentration und Übersichtlichkeit verficht. Seine Bücher dagegen fallen auseinander, es fehlt das konstruktive Vermögen des geborenen Systematikers, der in seinen geschriebenen Werken ein architektonisches Ganze zu geben vermag.

„À la Karl, d. h. ohne Zusammenhang und Resultat," schreibt sein Vater dem jungen Studenten nach Berlin, derselbe Vater, der so früh den Dämon erkannte, der als die überwältigende kritische Leidenschaft eines nach höchster Erkenntnis strebenden Kopfes in seinem Sohne lebte, und der heißen, alle Unterdrückung mitempfindenden Freiheitsglut seiner Seele das Licht jener eigentümlichen kalten Helligkeit gab, worin die rote Flammenlinie des Herzens ganz zu verschwinden schien.

„Ohne Zusammenhang und ohne Resultat." Man ist nur zu versucht, diese Worte zu wiederholen, wenn man etwa die gegen Bruno Bauer gerichtete „Heilige Familie", ein Buch von 22 Bogen, kennzeichnen soll. Mögen die Erinnerungen an die romantische Komödie den Stil dieses sprunghaften Durcheinander seiner Zeit zu der frostigen Wiederbelebung einer veralteten literarischen Mode gemacht haben: als ernstgemeinte Auseinandersetzung über die Grundfragen der Zeit in Philosophie und Politik, Ethik und Sozialismus ist die Darstellung so unglücklich wie sie nur sein kann. Sollte es aber nur als eine witzige Abfertigung des ehemaligen Freundes für den kleinen Kreis linkshegelianischer Literaten gemeint sein, so bewiese der gar zu ausgewachsene Scherz durch seine ermüdende Länge wieder nur einen erstaunlichen Mangel an Unterscheidungsvermögen und an konstruktiver Zusammenfassung. Es dürfte wenige Bücher geben, die im Unnötigen

und Gleichgültigen so gründlich sind, und ihren bedeutenden und wichtigen Inhalt mit gleichem Geschick verbergen.

Auch die gegen Proudhon gerichtete „misère de la philosophie“ könnte zwar als eine gute Sammlung von einzelnen Streitschriften gelten, ist aber alles andere als eine geschlossene, übersichtliche und groß aufgebaute Darstellung der eigenen Grundgedanken, wenn sie auch gegenüber der „Heiligen Familie“ als ein Musterbild klarer und ergebnisreicher Gedankenführung erscheinen kann.

Endlich das Hauptwerk von Marx „das Kapital“ ist nicht nur äußerlich unvollendet, es ist innerlich unheilbar unfertig, man kann sagen, es ist ein Buch, das im Sande verläuft, das nicht als ein sicheres, sich tragfest emporhebendes Eisengerüst zu immer größeren Höhen aufsteigt, sondern nur immer breiter und matter wird. Oft will die Darstellung vor einem Überfluß von Einzeltatsachen nicht weiterkommen, und immer wieder werden elementare Kausalitätsformeln mit lästiger, pedantischer Ausführlichkeit nach ihren äußerlichen, formal mathematischen Möglichkeiten variiert. Das ist nicht gründlich, das ist schwerfällig, ein Sichverlieren im unbesiegten Detail.

Und derselbe Marx, der zu solchen Einzelheiten Zeit hat, hat niemals Zeit gehabt, die Prinzipien seines theoretischen Hauptgedankens, der materialistischen Geschichtsauffassung in unzweideutiger Klarheit zu entwickeln oder die Rückführung des geistigen Oberbaus einer Kultur auf ihre ökonomisch-technische Grundlage an einem durchgeführten Beispiel durchzubeweisen.

Wenn vollends gar behauptet wird, der Marxismus sei eine ganze Weltanschauung, so liegt darin zwar eine weit tiefere Wahrheit, als diejenigen wissen, die an den vulgären Marxismus glauben, aber nur derjenige kann diese Weltanschauung deuten, der auch die kleinsten Steinchen des

zertrümmerten Mosaik zum Bilde ergänzt, und diese Hindeutungen und ganz allgemein gefaßten Formulierungen so zu interpretieren versteht, daß der verborgene Grundzusammenhang hervorkommt. Es ist für diese Tatsache ungemein bezeichnend, daß der Vulgärmarxismus, die bekannte Neuauflage der Aufklärung, die den Jargon einer „proletarischen Wissenschaft" spricht, Marx, Darwin und den wackeren Dietzgen zu einer Dreifaltigkeit von einem Geiste und von gleichem Werte vereinigen muß, um so etwas wie eine marxistische Weltanschauung präsentieren zu können. Marx selbst ist dafür nicht verantwortlich zu machen. Gerade sein Schweigen, die Unvollständigkeit und Lückenhaftigkeit in der öffentlichen Darstellung seiner Gedankenwelt, im Grunde die verlorene Kunst, die er als Student besaß, die eigenen Bewußtseinsmomente und grundlegenden Denkstellungen kritisch zu erfassen, machen es möglich, daß dies Unkraut auf seinen Beeten wuchert.

Man wäre in Verlegenheit, diese merkwürdige Geistesverfassung zu erklären, wenn es nicht so klar wäre, warum Marx größer sein kann, als er selbst: auf Marx hat einer gewirkt, der größer war: Hegel.

Es gibt einen viel zitierten Jugendbrief von Marx aus dem Jahre 1837, in dem der 19jährige Student aus intensivstem Erleben heraus seinem Vater schreibt, weshalb er sich von Kant und Fichte abwendet, um die Dinge „im konkreten Ausdruck einer lebendigen Gedankenwelt" zu erfassen, die Gestaltung der Sache selbst mit erlebend. Unterzutauchen in das Meer der Philosophie „mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig zu finden wie die körperliche". Das war die definitive Hinwendung auf Hegel.

Der junge Marx hat sich gegen Hegel lange und

schwer gewehrt: die „groteske Felsenmelodie“ der Dialektik wollte ihm ebensowenig behagen, wie es für einen an die Luft des rheinischen Liberalismus gewöhnten jugendlichen Feuerkopf einen modus vivendi mit dem „Staatsphilosophen“ zu geben schien. Aber philosophiert mußte werden. Noch war die alles mit sich fortreißende Welle eines wesentlich philosophisch gestimmten Bildungslebens nicht abgelaufen. Der Student Marx setzte sich hin und philosophierte auf eigene Faust, schrieb aus dem gebieterischen Einheitsbedürfnis seines Geistes eine schematische Rechtsphilosophie von vielen, vielen Bogen, fand das Geschriebene unbrauchbar, verfaßte ein neues großes Theoriegebäude und: „mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems“.

Marx hat später einmal gesagt: „Ideen, die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft.“ Das hat er an sich selber zweimal erlebt. Bei seiner Hingabe an Hegel und bei seiner Abwendung zum Sozialismus. Diese doppelte Erfahrung von der überwältigenden Kraft wahrer und notwendiger Gedanken gibt den psychologischen Hintergrund für seinen unbeirrten Glauben an die unwiderstehliche Durchschlagskraft seiner eigenen Doktrin.

Jedenfalls unterwarf er sich zunächst für Jahre dem Hegelschen Denken in der Fassung der Hegelschen Linken. Jener Brief von 1837 ist eine einzige Paraphrase Hegelscher Gedanken, Hegel war jenes Meer, in das der junge Marx untertauchen wollte: Hegel allein hatte mit der Notwendigkeit des Denkens und mit dem Denken der Notwendigkeit jenen vollkommenen und ganzen Ernst gemacht, der für Marx zeitlebens das trotz aller Eskapaden

seines revolutionären Feuergeistes wenigstens erstrebte Ziel blieb.

In seiner ganzen Berliner Zeit, also bis 1842, lebte Marx im Kreise der führenden Junghegelianer und nimmt an ihren Diskussionen als ebenbürtiger philosophischer Großer teil. Wir haben keine Belege dafür, wie weit er Punkt für Punkt in seiner Auseinandersetzung mit Hegel damals gekommen ist. Die formale Seite der Hegelschen Methode beherrscht er später glänzend, der Spott gegen die Hegelschen Konstruktionen in der Heiligen Familie ist dagegen so plump und arbeitet dabei mit einer so rohen, durch die betreffenden Paragraphen der Naturphilosophie glatt widerlegten Entstellung der Hegelschen „Spekulation", wie es nur jemand kann, der über diese Seite Hegels entweder stets hinweggelesen oder sich ihr als einem äußeren Gedankenzwang nur widerwillig unterworfen hat. Leider hat der Student Marx trotz aller politischen Leidenschaft zur Zeit seiner Hegellektüre in einer Welt reiner Theorien gelebt, ohne Blick auf die konkrete Wirklichkeit, ohne Lebenspraxis, mit jenem spezifischen Bewußtsein des jugendlichen Akademikers, dem es mit einer gewissen Naivität der Auffassung mehr darauf ankommt, ein rätselvolles System der Philosophie als zwingendes Theoriengebilde rezeptiv zu bewältigen, und dann abstrakt aus seiner persönlichen Lebensstimmung heraus darüber zu diskutieren, als darauf, mit gereifter Lebenserfahrung das inhaltsvolle Wirklichkeitsbild eines großen Denkers in seiner Wahrheit mitzudenken. Wäre es anders gewesen, so hätte ihm der Realismus Hegels nicht in dem Maße verborgen sein können, wie es tatsächlich der Fall war, so daß auch ihm der absolute Geist Hegels zu einer Art Popanz wurde. Die Methode hatte ihn bezwungen, der Inhalt nicht restlos überzeugt.

In dieser gar zu „ideologischen" Auffassung Hegels, die durch den verzerrten Mißbrauch seiner Methode

erleichtert wurde, wie ihn Marx in der Heiligen Familie verspotten konnte, stand Marx freilich nicht allein. Weil es die ganz allgemeine Auffassung war, konnten sich die Junghegelianer als die wirklichkeitsnahen, zur „Praxis" übergehenden Fortsetzer des Meisters auffassen. Diese buchmäßige und abstrakte Wirklichkeitsnähe hieß, bei aller Schätzung dialektischer Abläufe im Prozeß des konkreten geistigen Geschehens, den Wert des Hegelschen Denkens in etwas anderes setzen als in die spekulativen Konstruktionen. Diese realistische Wendung hieß weiter als Grundlage der Lebensauffassung das Selbstbewußtsein der eigenen Zeit analysieren, und da man dabei das finden mußte, was man in unbewußter Befangenheit von vornherein suchte, das freiheitliche bürgerliche Selbstbewußtsein der neuen aufsteigenden Schichten, so ergab sich in Anknüpfung an die Aufklärung als realistische Wendung des Hegelianismus einerseits ein entschiedener Kampf um bürgerliche Freiheit, andererseits ein entschiedener Kampf gegen die religiöse Reaktion und gegen alle dem freien Gedanken feindliche Götterlehre.

Man darf bei der Analyse seiner Anfangsstellung nie vergessen, daß Marx in seiner Berliner Zeit nicht einfach seinen Hegel las, sondern in engster Fühlung mit Bauer und Köppen Junghegelianer wurde, und beinahe von Anfang an mitführend jene scheinbar so realistische, unspekulative Wendung zu einem antireligiösen bürgerlichen Radikalismus mitmachte. Dem unbeirrten Rheinischen Liberalen war es gelungen, einen eigentümlichen Frieden mit dem „Staatsphilosophen" zu machen: als praktische Freiheitsziele galten die bürgerlichen Forderungen des Tages, das innere Freiheitsbewußtsein dagegen war zu der Hegelschen Auffassung geläutert, daß der einzelne nur als Glied des Ganzen, im Staat und unter den Gesetzen des Staates frei sein kann. Wie der junge Marx auf der Universität seine philosophischen Versuche mit einer

Rechtsphilosophie begann, so haben in seiner Hegelperiode anscheinend die rechtsphilosophischen Gedanken Hegels durchaus im Mittelpunkt seines Interesses gestanden. Das Problem der Freiheit im Staate bedeutete auch für ihn das absolute Problem. Marx war stets eine politische Natur, wenn man so will, eine Prophetennatur, mit dem leidenschaftlichen Drang, in seiner Zeit zu wirken. Es ist dafür überaus charakteristisch, wie in seinem Bewußtsein die konkrete Fülle zum abstrakten Prinzip verblaßt, wie die ungeheure Weite der Hegelschen Gesellschaftsbetrachtung für den jungen Radikalen zu ihrer wesentlichsten Fragestellung gleichsam wieder verengert wird: wie steht es mit der Freiheit in dem Staate unserer Zeit. In diesem Sinne ist Marx in seinen Beiträgen zur Rheinischen Zeitung ausgesprochener Hegelianer. Dagegen wird es auch dem sorgfältigsten Philologen nicht ganz leicht fallen, im einzelnen die Nachwirkung der Hegelschen Philosophie der Geschichte zu belegen, Marx hat ihre weltgeschichtliche Lebensperspektive übernommen, aber er hat noch nicht das Bedürfnis gehabt, zu ihren Gedanken anders Stellung zu nehmen, als daß er sie da und dort ergänzte und dem konstruktiven Gerüst der eigentlichen Spekulation auch an dieser Stelle skeptisch gegenüberstand. Dagegen ist leicht nachzuweisen, wie die Denkformen und methodischen Eigentümlichkeiten der Hegelschen Logik seinen Gedankenprozeß entscheidend formiert haben, er beherrscht den Hegelschen Denkstil, wie schon angedeutet, nicht nur äußerlich, sondern hat ihn sich mit so eingehender Bemühung angeeignet, daß er von seinem Zwang auch dann nicht mehr frei werden konnte, die Fesselung sogar nicht einmal bemerkte, wo er statt der Gesetze der Dialektik, die der induktiven Logik zu befolgen hatte. Im übrigen ist der Student Marx in seiner Berliner Zeit trotz allen Strebens nach politischer Praxis noch so sehr Student der Philosophie mit der Anwartschaft

auf eine rein philosophische akademische Karriere, daß er sich tief in die Spezialfragen der Geschichte der Philosophie einläßt und in seiner Dissertation in Hegelscher Terminologie das Verhältnis von Epikur zu Demokrit erörtert. Aber das Motto aus dem Prometheus des Äschylus und die Zitate aus dem Lucrez zeigen den kühnen, rücksichtslosen Kampf gegen die Religion; den Gegenstand bilden zwei materialistische Philosophen, deren Lehren mit unbefangenem Verständnis erörtert werden, und die unspekulative diesseitige und realistische Menschlichkeit Epikurs wird sogar dahin erläutert: „nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben not, sondern des, daß wir ohne Verwirrung leben". Und auch der Spott gegen Trendelenburg und andere Gegner Hegels, die unverhohlene Bewunderung für „den Meister, dem die Wissenschaft keine angefangene, sondern eine werdende war, bis an deren äußerste Peripherie sein eigenstes geistiges Herzblut hinpulsiert": alle diese ausdrücklichen Bekenntnisse zu Hegel dürfen uns darüber nicht täuschen, daß Marx am Ende seiner Studienzeit seinen Hegelianismus in skeptischer Ablehnung der Spekulation zu einer Art hypothesenfreien Realismus umgebildet hatte, der sich die Dialektik als Arbeitsmethode bewahrt und zur Analyse philosophischer Fachprobleme und zur sachlichen Entfaltung konkreter historischer Bewußtseinsstellungen benutzt. Man mag an ähnliche Vorgänge in der Geschichte des Platonismus denken, wo trotz der unspekulativen Skepsis nominell der Schulzusammenhang erhalten blieb.

In der Tat, als Marx die Universität verließ, hatte er eine so gründliche philosophische Bildung und hatte mit solchem Bewußtsein an der Herausarbeitung des junghegelianischen Standpunkts teilgenommen, daß er, das sei wiederholt, von Feuerbach nicht mehr viel zu lernen hatte. „Daß der Mensch sich sein einziges wirkliches

Objekt sei" war dem Kenner der Stoa, dem Bearbeiter Epikurs immerhin geläufig. Feuerbach konnte für Marx, den bürgerlichen Radikalen, bestenfalls der gleichstrebende Kampfesgenosse sein, dessen schönes Temperament ihn bei mancher radikalen Entgleisung den ersten Schlag gegen die spekulative Verwendung der Hegelschen Dialektik hatte führen lassen, und dem im Kampf gegen die religiöse Befangenheit, in dem sich die Junghegelianer schon „seit sechs Jahren" einig wußten, ein entscheidender Hinweis auf den diesseitigen Ursprung der Glaubensgebilde gelungen war. Weder das eine, noch das andere konnte auf Mitstreiter von Bauer und Köppen irgendwie als eine so überwältigende Enthüllung wirken, wie es das liebe Publikum nahm. Mochte Friedrich Engels begeisterter Feuerbachianer werden, Karl Marx hatte das nicht nötig. Engels schiebt in seiner bekannten Angabe in unkritischer Vermischung das, was er selber als philosophischer Banause erlebt hat, ohne weiteres dem ihm in diesen Dingen weit überlegenen Freunde zu. Marx hat Proudhon nicht mit Feuerbach, sondern mit Hegel infiziert. Marx wurde nicht von Feuerbach aus zum Sozialisten, sondern als Marx zum Sozialisten wurde, bekam Feuerbach außer als Mitkämpfer gegen den Aberglauben dadurch vorübergehend ein stärkeres Interesse, daß Marx bei seiner Loslösung von dem alten Freunde Bruno Bauer den radikalen Feuerbach gegen den zahmen, aber gar so selbstzufriedenen Bauer ausspielen konnte, und vor allem dadurch, daß die äußere Terminologie Feuerbachs für ihn das Mittel wurde, um in diese Worte den von Feuerbach nie geahnten, in ihm selbst gärenden „marxistischen" Inhalt hineinzulegen, und dann auch in seinen Aufsätzen die Feuerbachschen Worte für seine eigene Gedankenfracht als Vorspann zu benutzen. Die so verbreitete Auffassung, daß Marx aus einem Hegelianer ein Feuerbachianer und als solcher Marxist geworden sei, ist nichts

als eine ungeschickte Legende. Marx war und blieb sein Leben lang das, was er als Berliner Student geworden war, dialektischer Realist, realistischer Dialektiker: ein irreligiöser und antireligiöser Denker, gleichgültig, wenn nicht ablehnend gegen alle spekulative Konstruktion, mit dem Hauptinteresse, die Zusammenhänge der zeitgenössischen gesellschaftlichen Bewußtseinsbildung als völlig immanente, völlig diesseitige Tatsachen mit den Mitteln der dialektischen Methode zu erhellen. So war er in der Rheinischen Zeitung, so blieb er im kommunistischen Manifest und im Kapital. (Anm. 1.)

Die scharfe Kurve im Aufstieg seiner Ideen brachte es mit sich, daß er selber glaubte, einen schlechthin radikalen Wechsel in seinen Denkmethoden vollzogen zu haben, während er als Denker im wesentlichen nur einen neuen Kausalitätsfaktor in die alte Rechnung eingestellt hatte und als Schöpfer neuer Werte nur den alten Grundstandpunkt in der Anpassung an eine neue Auffassung von dem Gesellschaftsaufbau des 19. Jahrhunderts beibehielt. In der neuen Wendung nannte er seine Gedankenwelt „Materialismus", während er sich in der Widmung zu seiner Dissertation mit schöner Begeisterung zum Idealismus bekennt, und seinen junghegelianischen Realismus noch für Idealismus hält. Idealismus war dieses substantielle Leben des Geistes. Stand doch der immanente Entwicklungsprozeß des Geistes noch als die freie, ihrem eigenen Gesetz folgende Stufenfolge der Volksgeister vor seinem Auge; fühlte er sich doch noch, von keinem Klassenzwang berührt, als freie, rein menschliche Persönlichkeit und als Vorkämpfer der Freiheit als der natürlichen Lebensforderung der im Staat sich entfaltenden konkreten Vernunft. Aber es kommt am Ende nicht darauf an, daß Marx das subjektive Bedürfnis hatte, darin der großen Grundlehre von der Negation der Negation wenig getreu, die beiden Phasen seiner Weltanschauung stark gegen-

einander zu kontrastieren: der objektive Vergleich seiner beiden Auffassungen zeigt ihn trotz allerhand naturalistischer Vermummungen als unspekulativen Hegelianer, der sich darum für einen größeren Realisten hält, als den Meister, und der in der zweiten Periode dieses von Hegel ausgehenden Realismus den Fortschritt vollzieht, daß er Umbildungsmotive in dem großen historischen Entwicklungsprozeß der menschlichen Vernunft zum höchsten gesellschaftlichen Selbstbewußtsein deutlich macht, und die von Grund aus gesellschaftliche Ethik Hegels, allerdings nicht ohne individualistische und egalitäre Rückbildung, von einer bloßen Staatslehre zum Sozialismus zu erheben sucht. Objektiv gesehen war der äußerlich so schroffe Bruch im philosophischen System von Marx überflüssig, obwohl naturgemäß gerade die Schroffheit dieses Bruches den Marxismus erst zu dem Extreme macht, das er ist, und seine praktische Bedeutung auf den extremen Lehren ruht. Aber bei vollem Bewußtsein über seine eigene Gedankenstellung und bei voller Klarheit über den realistischen Sinn der Hegelschen Formulierungen hätte Marx mit allen seinen Hauptlehren in der Hegelschen Schule bleiben können, wie er sich denn auch in seinem Alter wesentlich als Fortbilder der Hegelschen Philosophie empfand und nur das Maß seiner Selbständigkeit noch immer überschätzte.

Es ist weiter nichts Besonderes, daß ein junger Student mit philosophischen Neigungen unwiderstehlich in den Bannkreis der Modephilosophie seiner Zeit gezogen wird, und sich allmählich zu einer der fortschrittlichen Zeitrichtung entsprechenden Auffassung dieser Philosophie durchringt. Es gäbe kein Problem „Marx und Hegel", wenn die Hegelei sozusagen eine Jugendsünde von Marx wäre. Die Bedeutung dieses Problems liegt darin, daß Marx und Hegel, wie etwa in entgegengesetzter Stellung

Leibniz und Spinoza, einen der großen Kontraste der Geistesgeschichte bedeuten, der gleichzeitig innigster Zusammenhang ist. Von Hegel aus gesehen ist Marx bei aller Einseitigkeit der bedeutendste Fortsetzer in der Richtung jener großen Grundaufgabe, das Vernünftige zu verwirklichen und das Wirkliche als vernünftig zu erkennen. Von Marx aus gesehen ist Hegel die geheime Grundvoraussetzung, ohne die keine seiner geistigen Stellungen verstanden werden kann, sei es, daß sie wesentlich negativ durch die abrupte Abwendung von Hegel bestimmt ist, sei es, daß sie positiv im innersten Kern den Hegelschen Gedanken enthält. Was interessiert, ist nicht Marx der Student, sondern Marx der Materialist und Sozialist: es ist die tiefgehende, unauslöschliche Nachwirkung des Hegelschen Denkens, die es vor allem zu untersuchen und zu bestätigen gilt.

Das Problem steht unter einer Voraussetzung: man muß wissen, wer Hegel gewesen ist.

Halten wir daran fest, daß, auch abgesehen von der unkritischen Überlieferung zweiter Hand durch Engels, der Hauptzeuge für dieses Problem, Marx selber, unzuverlässig ist: er hat weder Hegel vollkommen erkannt, noch war er sich über die Hegelschen Elemente seiner eigenen Gedankenwelt vollkommen klar. Und wenn wir nun auf die objektive Gegenüberstellung der beiden Denker provozieren, so ist damit zu rechnen, daß Hegel für das heutige Geschlecht noch kaum aufgehört hat: x, die unbekannte Größe zu sein.

Gleichwohl, man fängt doch wieder an zu wissen, wer Hegel war. Die Auferstehung Hegels ist das beinahe beunruhigende Ereignis in der neusten Geschichte des Denkens. Windelband, Benedetto Croce, es wäre leicht, die Stimmen zu vermehren, die nach dem bekannten Buche Kuno Fischers die Wiederkunft Hegels verkünden. Aber Hegel ist hinter dem von allem gewohnten abweichenden

Äußeren seiner Darstellung, hinter der ungebräuchlichen Sprache und der noch fremdartigeren Gedankenführung so gut maskiert, daß es vielleicht erlaubt ist, ihn hier in aller Kürze so zu zeigen, wie er ohne Maske erscheint.

Dafür ist aber zunächst eine Legende jahrzehntelanger ingrimmiger Verleumdung zu zerstören.

Alle die bekannten populären Vorstellungen über Hegel sind falsch. Der Denker, der nur „das Konkrete und schlechthin Gegenwärtige" als Objekt der Philosophie ansah, der nur „aus dem Bewußtsein der Lebendigkeit" heraus schaffen konnte, gilt als der abstrakteste aller Ideologen. Der redlichste Lehrer, der wie kein anderer nach völlig schlüssiger Gedankenführung rang, wird von dem gedankenlosen Unverstand Scheffels und von der wütenden Bosheit Schopenhauers in gleicher Weise ververlästert. Der Mann, für den die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit war, wird zu einem dienstbeflissenen Staatsphilosophen von subalterner Gesinnung. Frei wollte er selber sein, dieser Denker, der mit der absoluten Notwendigkeit Ernst macht: frei gerade durch die Notwendigkeit des seinen Gesetzen folgenden freien Denkens: „dem ins Freie ausschiffen, wo nichts unter uns und über uns ist, und wir in der Einsamkeit mit uns allein dastehen".

Hegel war es, der den durch Kants Vernunftanalyse unvermeidlichen und durch die philosophische Arbeit von Fichte und Schelling der „Verwirklichung“ nahegebrachten Gedanken bis zu letzter Konsequenz durchdachte, daß das Denken selbst in seiner rastlosen Tätigkeit des Scheidens und Verbindens, mit seiner merkwürdigen Kraft, das Einzelne zum Allgemeinen zusammenzufassen, „den Gegenständen die Form der Allgemeinheit anzupassen“, aktuelles Sein, und zwar der Teil alles konkreten Geschehens sei, dessen Bewegungen und Zusammenhänge wir uns am einleuchtendsten durch den Gedanken verdeutlichen können, weil sich das Denken in den durch sein eigenes Leben gesetzten Bestimmungen, wenn es sie spezifisch zu fassen gelernt hat, am besten auskennen muß. Kant war der unbewußte Archimedes gewesen, der die alle Erfahrung erst ermöglichende reine Vernunft als eine Art Himmelsinsel, als festen Ausgangspunkt abgetrennt von der Welt der Realität gewinnen wollte, die er damit vom Sein zu einer Welt des Scheins herabsetzte. Bei diesem grundlegenden Gegensatze von Erfahrung aufbauender Vernunft und nur erscheinender Erfahrungswelt wurde aber unvermeidlich gegenüber dem scheinbaren Sein der Welt das Sein der reinen Vernunft zum wahrhaften Sein, wie es schon das Fichtesche „Ich“ hat, und an Stelle einer unendlichen Trennung von Denken und Sein, wo die Dinge an sich dem Denker ewig unzu-

gänglich bleiben, ergab sich ihre höchste Einheit. Wenn das, was bei Kant „Form" war, zum „Inhalt" wurde, zur erfaßbaren Lebensgesetzlichkeit einer geistigen Wirklichkeitstatsache, so wurde für das den Aufbau seines Wirklichkeitsbildes analysierende Bewußtsein das substantielle Denken mit seiner natürlichen Funktion der Wirklichkeiten formierenden Kategorienentwicklung die realste aller Realitäten. Die ganze scheinbar unmittelbar gegebene menschliche Erfahrungswelt ist ja nur eine aus den Daten der Sinne durch ständige bewußte oder unbewußte Anwendungen von allgemeinen Denkbestimmungen, Kategorien, in ihrem Zusammenhange und in ihrer Übersichtlichkeit aufgebaute Welt, die nur durch diese, Erfahrung ermöglichenden Denkbestimmungen das Objekt unserer bewußten Umgestaltung wird: die um so reicher und bestimmter ist, je mehr Kategorien das Denken hat, das sie aufbaut; um so gefügiger für unsere Praxis, je strikter und systematischer z. B. die Kategorie der Kausalität und allgemeinen Gesetzlichkeit in dieses Wirklichkeitsbild hineingearbeitet wurde. Und im objektiven Entwicklungsgange dieser unserer „wirklichen" Welt, wie er sich für das Bewußtsein durch die denkende Vereinigung all der unzähligen Daten der Sinne, als Resultat sogenannter „Beobachtung", ergibt, erscheint für das menschliche Bewußtsein als letzte Ausblühung des Lebens, als höchstes Entwicklungsprodukt des Werdens eben das Denken in seiner ursprünglichen Gestaltungsfähigkeit: der Geist, d. h. das bewußte menschliche Gesellschaftsleben, das im Geschichtsprozeß abläuft, Kunst, Religion und Wissenschaft produziert, das seine Lebensmöglichkeiten verwirklicht und sie dann als Teile der durch die Wissenschaft erkannten Wirklichkeit in das bewußte gesellschaftliche Geistesleben zurücknimmt, das dadurch gesellschaftliches Selbstbewußtsein wird. So schließt sich das Denken zwiefach, kathodisch und anodisch, mit allem Sein zusammen: es ist der

Boden, der alle Erfahrung trägt, es ist die Spitze, in die sich alle Wirklichkeit erhebt.

Wir sehen, wie für Hegel von Kant aus eine völlig diesseitige, völlig immanente Weltanschauung möglich wurde, die in dem Denken den Kern alles Seins erblickte, und sich als Ziel setzen konnte, der „Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken" ein Ende zu bereiten.

Uns Heutige kann der scheinbare „Intellektualismus" einer solchen Auffassung befremden, der unseren vielgerühmten „voluntaristischen" Denkgewohnheiten widerstreitet, aber diese Abstraktionen gehören erst der neueren Entwicklung an. Für Hegel ist es ein Hauptpunkt, daß er mit seiner Lehre von der Natur des Denkens weit von der starren Vermögenspsychologie des abstrakten Rationalismus abrückt und gerade auf das den Ton legt, was man heute in kurzsichtiger Verbannung des Rationalen durch einseitigen Voluntarismus deutlich machen will: denken, das Leben des Geistes, ist für ihn ein triebhafter, bei der Verfolgung seiner Wahrheitsziele an allen Stellen mit Wertungen durchsetzter Prozeß der Zwecksetzung und Begriffsbildung, der sozusagen regulierend über den Fluß des animalischen Seelenlebens hinüberwächst, mit dem er in unzerreißlicher organischer Einheit verbunden ist.

Gerade in der inneren nie zu bändigenden Willensunruhe des Denkens als solcher glaubt er ein in das Innere hineinleuchtendes Verdeutlichungsmittel für die flüssige Beweglichkeit der gestaltenden und aufbauenden biologischen Prozesse zu finden, die das Rätsel des Lebens ausmachen. Der Geist ist Wille, Tat und Leben, nur so ist für Hegel der Gedanke das in sich selbst hell werdende innerste Wesen des Weltprozesses.

Das zweite große Interesse des Denkens als Lebensvorgang lag für Hegel darin, daß das Denken, so notwendig es sich stets in einem individuellen Bewußtseins-

zentrum abspielen muß, als solches kein individualpsychischer Prozeß ist, sondern Auswirkung der objektiven Geistesanlage: gattungsmäßiger Vorgang, soziales Phänomen. In der Herausbildung übertragbarer und gemeinsamer, objektiver Gedankengebilde durch die kommunizierenden Denkzentren, die gerade wegen der verallgemeinernden Kraft des Denkens ihrer eigenen, allgemeinen Natur bewußt werden müssen, sah er das alle untermenschlichen Lebensbildungen erhellende Musterbeispiel eines gattungsmäßigen Lebensprozesses, wo es ein die Glieder der Gattung zusammenhaltendes allgemeines Lebensprinzip gibt, das über die selbständige Körperlichkeit der einzelnen hinübergreift. Wenn Hegel von der Wirklichkeit der Idee spricht, meint er ein mit bewußter Selbstgestaltung verbundenes Gattungsleben, entwickeltes menschlich gesellschaftliches Leben. „Idee ist Gattung", Gattung ist Allgemeines, Allgemeines ist Gedanke: selbstbewußte Gattung ist der Gedanke, der sich selbst erfaßt, das Allgemeine, das in sich hell wird.

Die Bedeutung dieser den naiven Hörer abstrus anmutenden Sätze liegt in der ungeheuren Umwälzung des menschlichen Lebensgefühls, die für den eintreten muß, der diese Hegelsche Grundwahrheit erfaßt: Denken ist nur im gattungsmäßigen Lebensprozeß möglich. Cogito, ergo sumus. Ich denke, also bin ich Glied eines gesellschaftlichen Ganzen, das in solchen allgemeinen Bestimmungen lebt, wie ich sie denkend fasse. Ich denke, also bin ich eingeordneter Teil in einer organisierten Gesellschaft, oder wie Hegel glaubte es fassen zu müssen: ich bin Bürger des Staates.

Das „Denken" in seinem Wesen erfassen, heißt, daß „das Ich in seiner Einzelheit Verzicht auf sich tun muß", daß das „spröde Eins des seienden Ich" überwunden wird, daß „die Härte des selbstsüchtigen auf seiner Einzelheit stehenden Gemütes" gebrochen wird. Hegel kann sich

nicht genug darin tun, immer wieder hervorzuheben, wie der Standpunkt des in seinem festen Fürsichsein seiner schlechthin bestehenden Wirklichkeit gewissen Einzelsubjekts mit seiner Lehre vom Wesen des Denkens unverträglich ist. Alles, was nur irgendwie an das aus dieser Welt isolierbare, abgeschieden für sich in ein besonderes Kästchen verschließbare Seelenatom erinnert oder dem Ego in dieser Welt die in sich selbst befriedigte Sicherheit einer absoluten Autonomie gibt, sind nur Illusionen auf dem Entwicklungswege des Bewußtseins.

Nichts ist falscher, als diese eigenartigen Probleme einer wahrhaften Naturlehre des lebendigen, gattungsmäßigen Denkens einen Rückfall in vorkantische Philosophie zu nennen. Hegel betont immer wieder, daß er sein Studienobjekt gegen Probleme aus der Physiologie und Zoologie nicht eintauschen möchte: es ist ihm durchaus das objektive Studium des Lebens in seiner höchsten Erscheinung, wo es das Sichwiederfinden des Denkens in aller Wirklichkeit wird.

Allerdings hielt Hegel diese seine Studienaufgabe: die denkende Verfolgung des lebendigen Aufbaues der Denkbestimmungen selbst, für alles andere als leicht zugänglich.

Das Thema seines ersten Buches war die Lehre von den notwendigen Erscheinungsformen des Geistes. Er lebte in jener Zeit, die sich des überwältigenden Glücks wieder bewußt geworden war, alles Menschliche menschlich sehen und das aller Menschheit Zugeteilte in ihrem Selbst genießen zu können. Zu Goethe, zu St. Simon, der seinen Weg unter die Devise „faire une expérience de sa vie“ gestellt hatte, gesellt sich Hegel: der naive Glaube irrt, der sich vermißt, man könne in der Begeisterung, „wie aus der Pistole geschossen“, nur so auf einmal anfangen, in den letzten Fragen der Erkenntnis mitzudenken. Die Vorbereitung führt über die lange Reihe der Stufen

des Geistes. Nur wer vom ersten naiven, an der „unmittelbaren Anschauung“ haftenden Wirklichkeitsglauben bis zur Klarheit des seiner Allgemeinheit und substantiellen Macht gewiß gewordenen Denkens alle Stellungen des Bewußtseins zu seiner Welt und zu sich selbst voll erlebt hat, nur der ist fähig, rein in die Sache versenkt, die Denkbestimmungen, die an Hand dieses langen Erfahrungsprozesses im Bewußtsein herausgestaltet sind, in dieser Reinheit und als das organische Ganze eines in sich zusammenhängenden Lebensgebildes zu studieren. Reines Denken ist also für Hegel das Herausheben der konstitutiven Gedankenelemente in der Folge ihres konstruktiven Zusammenhangs aus dem fertigen Ganzen eines vollentwickelten Bewußtseins: „die durch sie werdende Einheit, wie ihre vorausgesetzte Grundlage“. Mit jeder solchen wissenschaftlichen Isoliermethode, die eine besondere Sphäre unseres geistigen Wirklichkeitsbaues einer abgesonderten Untersuchung unterwirft, ist natürlich die Gefahr verbunden, daß durch die rücksichtslose Abtrennung des Untersuchungsobjektes die organischen Zusammenhänge mit den Nachbargebieten vergewaltigt werden. Diese Gefahr lag infolge der herkömmlichen, aus der religiösen Vergangenheit überkommenen spezifischen Isolierung des Problems der Vernunft für Hegel besonders nahe und seine Lehre von der Selbstbewegung der Logik scheint in der Tat gelegentlich den natürlichen Lebenszusammenhang ganz zu verlieren. Es ist aber ein falscher Schein, zu meinen, das reine Denken gehe bei Hegel in völliger Verselbständigung sozusagen im luftleeren Raume vor sich. Der Weg zur Logik führt nur durch die Phänomenologie des Geistes.

Das reine Denken als in sich verstrebter lebendiger Rekonstruktionsprozeß der als Denkmomente und Gedankenprodukte zu begreifenden Kategorien ist dialektisches Denken nach jenem nur zu bekannten, von Fichte

aus Kant entwickeltem Schema Thesis, Antithesis, Synthesis oder Position, Negation, Negation der Negation gleich neuer Position. Hegel meint gleichsam, auch die Rede des in die reinen Denkbestimmungen versenkten reinen Denkens sei in elementarer Polarität: Ja, ja, — nein, nein, und indem Bejahung und Verneinung zusammenwirken, entstände auch hier die Wahrheit. Der dritte Schuß trifft das Ziel. Es ist ja überaus leicht, eine solche triadische Orientierungsformel aus der Alltagspraxis des Lebens als das universale Hilfsmittel unseres abstrahierend und darum zunächst mit einseitigen Extremen arbeitenden Bewußtseins nachzuweisen. Alle Regeln, die in Theorie und Praxis empfehlen, beide Seiten zu betrachten und den Mittelweg zu wählen, predigen die Obacht auf die mit dem abstrahierenden Denken verbundene Gefahr, in dem einen der unvermeidlichen Extreme des „Entweder — oder" stehenzubleiben, und die Weisheit des „Weder—Noch"-Denkens.

„Weder — Noch - Denken" ist Hegels ausdrückliche Formel für den kategorienbildenden Prozeß der Vernunft. Gegensätzlichkeit und die Notwendigkeit eines Ausgleiches der Gegensätze haftet an der Natur des abstrahierenden Denkens, das jede allgemeine Bestimmung nur durch die Entgegensetzung des Unterschiedenen zu fixieren vermag, und dabei doch die Unterschiedenen als Vergleichbare in einen einheitlichen Wirklichkeitszusammenhang stellt. Wenn wir also überhaupt hoffen dürfen, innere Lebensgesetze bei der logischen Rekonstruktion des Gestaltungsweges der allgemeinsten Denkbestimmungen finden zu können, so wird die logische Fortbildung der Kategorien durch stets erneute Entgegensetzung und die stets von neuem einsetzende synthetische Ineinsbildung des erworbenen Bestandes an Denkelementen, als eine Hauptform dieser Gesetzlichkeit auftreten müssen, nach der die Kategorien im Prozeß der logischen Entwick-

lung herauskristallisiert werden. Denn wenn das abstrahierende Denken sich als Form in einem auf die Erfahrung gerichteten Gebrauch in Gegensätzen und im Ausgleich von Gegensätzen bewegt, so wird diese seine funktionelle Gegensätzlichkeit Gegensatz im Inhalt, wenn es die innere gedankenmäßige Beziehung der Denkformen als solcher unter sich zu erhellen gilt. Jene triadische Orientierungsformel, die uns in der Handhabung unserer Gedanken so geläufig ist, erscheint als wahrscheinliche Konstitutionsformel für die Erschließung der rein gedankenmäßigen Entfaltung des als Wirklichkeitstatsache von eigenartiger Gesetzlichkeit betrachteten Kategoriensystems.

Diese Wahrscheinlichkeit wird für Hegel zu einer alle anderen Formeln ausschließenden Gewißheit. Alle unsere Denkgebilde gehen für ihn aus der stets variierten Wiederholung derselben dialektischen Grundform hervor. Wer sich erst an die so überaus einfache Grundansicht gewöhnt hat, daß das Logische als Wirkliches in der Mitte alles Wirklichen steht, wird es begreifen, daß die Ahnung dieser dialektischen Metamorphose als natürlichen Bildungsprinzips der Vernunft Hegel ähnlich überwältigen mußte, wie vor ihm Goethe die Metamorphose der Pflanze: wie für Goethe alles Blatt ist in stets erneuter Wiederholung, so ist in der Ausbildung unseres die Welt der Erfahrung tragenden Kategoriensystems alles antithetischer Prozeß in stets erneuter Wiederholung. Das Leben wiederholt sich in seiner einfachen vegetativen und in seiner komplizierten intellektualen Gesetzlichkeit, und baut seine Werke aus den einfachen, stets wiederholten Grundtypen auf.

Hegel fand, vom Fichteschen Ich und Nicht-Ich ausgehend, jene triadische Konstitutionsformel unseres Denklebens in der höchsten Form des entwickelten Selbstbewußtseins am reinsten verwirklicht. Seiner selbst bewußt sein heißt, sich als Objekt von sich unterscheiden

und dabei der innern Einheit von sich als Subjekt und sich als Objekt bewußt bleiben. Das Selbstbewußtsein hat so eine konstitutionelle Negativität in sich, ohne die es nicht zu seiner höchsten Selbstbejahung kommen kann. Diese konstitutionelle Negativität des zwischen zwei Polen fließenden Bewußtseinsstromes sieht Hegel dann in ewiger Metamorphose durch das ganze Geistesleben hindurchgehen, und nur darin sieht er die substantielle Negativität und Negation der Dialektik, von der er allein spricht. Die formallogische Verwendung der Negation beim Fixierungsbad einer allgemeinen Bestimmung, die in starrer Identität festgehalten werden soll, und also wenn sie A ist, B nicht ist, darf mit Hegels konstitutioneller Negativität unseres Bewußtseinsstromes nicht verwechselt werden: jene ist eine Hilfsfunktion bei der nach außen gerichteten Arbeit des abstrahierenden Denkens, diese bestimmt nach Hegel die gegenseitigen inneren Aufbauverhältnisse unserer kategorischen Denkgebilde.

Das Gesetz der stets wiederkehrenden polaren Gegensätzlichkeit in der Stufenfolge des Kategoriensystems ist am leichtesten verständlich. Alle unsere Denkbestimmungen sind für Hegel Reflexions-, Beziehungsbegriffe, Quantität ist nicht ohne Qualität, endlich nicht ohne unendlich, Ding an sich nicht ohne Erscheinung, Subjekt nicht ohne Objekt denkbar. Es ist unmöglich, ein einzelnes solches abstraktes Denkgebilde im Denken isoliert festzuhalten, es führt hinüber zu seinem Gegengebilde, seine eigene Begriffskonstitution ist konkret, enthält die Bestimmung des Gegenteils schon an ihr. Wenn wir also irgendein einzelnes solches Denkgebilde zum Aufbau einer Weltanschauung verwenden wollen, können wir das andere nicht entbehren, wegen seiner abstrakten Einseitigkeit nimmt jedes nur eine Seite der konkreten Wirklichkeit auf: eine rein objektive Welt, eine Welt der Dinge an sich, eine vom Endlichen abgetrennt gedachte Unendlichkeit sind

also gedankenlose Formulierungen, weil der Gedanke als solcher von jeder solchen abstrakten Einseitigkeit zur konkreten Gegensätzlichkeit fortschreiten muß.

Schon in diesem notwendigen Zusammendenken der Begriffspaare liegt es, daß es Hegel vor allem darauf ankommt, als stets wiederkehrenden Grundvorgang des Denklebens die Konkretion höherer Denkgebilde aus niedrigen Denkgebilden nachzuweisen, wobei für ihn der sehr naturwissenschaftliche Hauptsatz so lauten könnte: je stärker die Spannung zweier Denkgebilde gegeneinander, um so notwendiger ihre Verschmelzung, ihre denkende Vereinigung, d. h. in der Sprache der damaligen Zeit: ihre Setzung, Vereinigung der Gegensätze als neue Position. Das ist unzweifelhaft zunächst eine ziemlich dunkle Lehre, die auch durch einen kurzen Hinweis auf elementare Beispiele nicht viel deutlicher werden könnte.

Es kommt aber hier nur darauf an, daß das Grundprinzip der Hegelschen Dialektik in seiner quasi biologischen Bedeutung verstanden wird. Diese Dialektik ist niemals totes Schema, in das die Objekte äußerlich hineingepreßt werden, sondern ein revolutionäres Prinzip der Verflüssigung aller Denkbestimmungen, ein Prinzip, das das formale Denken von aller Starrheit befreien soll, so daß es an allen Stellen in sich zusammenhängendes Denkleben wird, nicht mehr gleichsam mechanisches Arbeiten mit äußerlich verbundenen, unlebendigen Denksteinen bleibt, wie es die Kantischen Kategorien waren.

Nur eine Seite ist noch besonders aufzunehmen. Durch jene Konkretion höherer Denkgebilde aus einfachen wird die Dialektik für Hegel zu einem Prinzip der Kategorienentwicklung von den elementarsten Gedankenbestimmungen bis zu der letzterreichbaren Formulierung, die uns in der schon analysierten Idee als Gattung die Realität gibt, die mit dem selbstbewußten Denken vollkommen durchsetzt ist. Für den Aufbau seiner Welt kann

das menschliche Denken keine Kategorie entwickeln, die über es selbst hinausgeht. So gefaßt, ist die Dialektik logogenetisches Prinzip, Prinzip der Gedankenentwicklung nach Gedankennotwendigkeit. Daneben gibt es natürlich für Hegel die historische Geschichte der Kategorienentwicklung in der Welt der Erfahrung: als solche hat Hegel die Geschichte der Philosophie darzustellen gesucht.

Das ist kurz Hegels Lehre vom Logischen, oder besser, weil Denken substantielles, menschlich gesellschaftliches Sein und Wirklichkeit ist, vom tausendäugigen, sich selbst erschaffenden Logos, seine Naturlehre von der Gesetzlichkeit des Geistes als höchster Lebenstatsache, die sich vollkommen immanent in dieser wirklichen Welt auswirkt.

Kant hatte gesagt: „Wie aber etwas aus etwas anderem, aber nicht nach den Regeln der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen."

Die Dialektik machte dieses Wunder möglich, und da jeder Position die Negation als „notwendige und gesetzmäßige Handlung des Geistes" in nie abirrender Eindeutigkeit folgen muß, so wurde die Dialektik für Hegel eine Beweismethode, die durch die völlig durchleuchtete Notwendigkeit ihres Fortgangs das exakte Verfahren der Mathematik weit übertraf. Diese eherne Notwendigkeit der Dialektik ist „eingleisig", nur in einer einzigen Richtung geht der Weg des Zusammenhangs weiter, und mit dem einen Schritt von der Position zum Korrelat der Negation sind die beiden Denkpole in unzerreißbarer Festigkeit verbunden. Aber Hegel schränkt diese Dialektik sachgemäß auf das Gebiet der logogenetischen Rekonstruktion ein, sie ist für ihn keineswegs ein Verfahren der Empirie.

Das hatte seine guten Gründe. Wir sehen aber, was

Marx begegnete, als er als reiner Empiriker bei außerlogischen Problemen in den dialektischen Denkmethoden seiner Jugend beharrte. Im Kreise seiner blinden Anhänger pflegt man diese „realistische Dialektik" als besondere Genialität zu preisen. In der Tat gibt die Form der Dialektik jedem Gegenstand, den man damit überzieht, eine eigentümliche vielseitig vermittelte Lebendigkeit, es werden nicht tote Tatsachen nacheinander aufgezählt, sondern alles leitet ineinander über, und eins geht aus dem andern hervor. Aber diese Dialektik täuscht nur durch ihren Schematismus ein Leben vor, das nicht Leben der Sache ist, und jene eigentümliche „Eingleisigkeit" der dialektischen Notwendigkeit führt zu den elementarsten Schnitzern gegen die induktive Logik, wo gesellschaftliche Kausalitätskomplexe mit komplizierter Wechselwirkung empirisch aufzunehmen und zu analysieren sind. Fast alle Theorien von Marx haben denselben Grundmangel, daß er, wo nur eine partielle Abhängigkeit beweisbar ist, zwingende und eindeutige Abhängigkeit behauptet, so bei der Entstehung des Mehrwerts aus Ausbeutung der Arbeit, so bei der eindeutigen Abhängigkeit der Ideologie vom ökonomisch-technischen Unterbau. Das ist die „eingleisige" Notwendigkeit der Dialektik auf außerlogischem Gebiete. Sie zeigt den „materialistischen" Marx als einen Denker ohne die Kraft der methodischen Produktivität, der das Verfahren, das er gelernt hat, blindlings verwenden muß, wo es nicht paßt, und ist ein Schulbeispiel dafür, daß, wer seine Kategorien und Denkverfahren nicht methodisch analysiert, unbewußt darüber strauchelt. Kategorien und Denkgewohnheiten sind der wirkungskräftigste Inhalt einer Weltanschauung, wir behalten sie im geheimen bei, wenn wir uns mit lauter Gebärde vom alten Glauben trennen.

Für Hegel lag die Gefahr seiner dialektischen Methode an einer ganz anderen Stelle, als in diesem empiristi-

schen Mißbrauch. Er wollte ihr auf ihrem eigensten Gebiete alles abzwingen, was sich nur irgend erreichen ließ. Die systematische Leidenschaft der großen Gedankenbaumeister und der tiefe Sinn für die „wahrhafte, ewige, sich durchdringende Einheit" des Wirklichkeitsganzen, von dem es für ihn nur eine einzige große systematische Wahrheit und Wissenschaft geben konnte, machen das großartige Pathos des Hegelschen Denkens aus. Wo es genug gewesen wäre, den Weg zu zeigen, will er selbst die letzten Resultate erreichen. Das war zu viel auch für seine lange und zähe Arbeitsgeduld und für die erleuchtende Kraft seiner Intuition.

Es ist begreiflich, daß der Entdecker in seiner rationalen Logogenese mehr sah als eine kühne Hypothese, mehr als die interessante Kristallisationsform, in der in seinem Geiste bei der ersten glücklichen Anwendung der dialektischen Methode eine neue Folge der Kategorien niedergeschlagen war. Seine Methode bedeutete eindeutige zwingende Notwendigkeit. Ihr Ergebnis war die Wahrheit schlechthin. Daß der Geist rastloses Leben in sich ist, wird zum allgemeinsten Sinn erweitert. Wenn das Denken jene Zentralstellung im Wirklichen hatte, und die allgemeine Formel der Logogenese gefunden war, so mußten von jener Kernhypothese der Logik eine Anzahl wirklicher Hypothesen über alle Wirklichkeit hinaus ausstrahlen. Die Logik wurde notwendig zur Ontologie: die Kategorien sind nicht nur unsere subjektiven Denkbestimmungen, es sind objektive Grundbestimmungen der Wirklichkeit, aus der wir als einzelne mit unserem Denken herauswachsen und mit der wir uns durch unser Denken wieder zusammenschließen. Wenn aber die Kategorien objektive Grundbestimmungen des Seins sind, so sind sie die uranfängliche Grundnotwendigkeit des Wirklichkeitsganzen, dessen realer Entwicklungsprozeß nur die Herausgestaltung der der logischen Entwicklungsnotwendigkeit

entsprechenden realen Gestalten ist: so wird die Logik zum Urgrund, zur Präformationshypothese, die aber trotz des „vorweltlichen Denkens" in ihrer Art ebenso berechtigt und ebenso faßbar-unfaßbar ist, wie gewisse Präformationslehren der neueren Deszendenztheorie.

Und weiter. Der Logos, das tatsächliche Denkleben, das Hegel so genau studiert hat, ist in dieser Welt. Das Denken erscheint als höchstes Entwicklungsresultat des Lebens. Verrät sich also nicht in der logogenetischen Notwendigkeit die Grundgesetzlichkeit des seienden Ganzen? Einerlei, was der etwa mechanistische Außencharakter der toten Natur ist, einerlei, was der etwa voluntaristische Außencharakter des Geschichtsablaufes ist: leuchtet nicht ein durch kühne Analogien zu erfassender Grundcharakter hindurch? Sind nicht alle Seinsformen, die vor dem menschlichen Denken im Weltprozeß auftreten, „Hieroglyphen des Denkens", und lassen sich diese Hieroglyphen nicht deuten?

So wird jenes logogenetische Prinzip der Dialektik auch zum logogenetischen Grundprinzip: man kann die Aufeinanderfolge der Gestalten des Denkens durch alle Formen des Seins hindurchschimmern sehen. Das ist wieder eine ganz ähnliche Gedankenstellung, wie jenes biogenetische Grundprinzip, mit dem moderne Naturwissenschaftler arbeiten.

Es kommt Hegel so sehr darauf an, ein völlig einheitliches, monistisches Weltbild in unzerreißbarem Zusammenhang aufzubauen, daß er ganz übersieht, wie leicht eine solche „Spekulation", ein „Hineinspiegeln" der einen Lebensform in die andere bloß natürliche, zur äußerlichen vagen Analogienspielerei entarten kann, die die Arbeit nicht lohnt. Der hohe Traum einer Weltanschauung von beweisbarer, völliger Einheitlichkeit reißt ihn fort. Wir bekommen so alles in einem konstruierten Aufbau, wo nicht die sachliche Notwendigkeit, sondern die fremd-

artigen und umständlichen Begriffsgänge der Dialektik die Aufeinanderfolge bestimmen. Gewiß, es war ein hohes Ziel, die Einheit alles dessen, was da ist, nachzuweisen, aber die Vermessenheit, seiner eigenen Kraft diese Leistung zuzutrauen, war eine Extravaganz. Aber wir sollten sie nur als solche auffassen, als eine für die ungewöhnliche Denkenergie dieses Mannes kennzeichnende Maßlosigkeit des Strebens nach Wahrheit. Hegel büßt ja diese letzte Kühnheit seines Geistes schwer genug. Man liest und versteht ihn nicht mehr, weil er konstruiert. Dabei waren es diese Konstruktionen, die das Wirklichkeitsganze zum erstenmal in einer in sich ruhenden Größe der ewigen Entwicklung und Selbstgestaltung erscheinen ließen.

Aber über all die Weite und Größe dieser Weltanschauung legen sich eben wie ein grauer Schleier, wie ein unheimliches Spinnennetz die einförmigen Figurationen der dialektischen Bewegung. Hegel sah wohl das Leben des Geistes „als den bacchantischen Taumel, in dem kein Glied nicht trunken ist", aber er versteckt diese Lebensfülle nur zu gut hinter uniformen Konstruktionen, so daß ihm Feuerbach sogar den unglaublich verständnislosen Vorwurf machen konnte, er kenne kein „freies, selbständiges, in sich selber glückliches Sein". Den Weltprozeß eines solchen Seins völlig deutlich zu machen, war doch der ganze Sinn der Hegelschen Lehre, und das Bild der Hegelschen Welt erstrahlt zunächst in einem überwältigend reichen und leuchtenden Glanze, wenn man den trüben Firnis der Konstruktionen entfernt, der seine natürlichen Farben verdeckt.

Hegel würde zwar ein absonderliches Gesicht gemacht haben, wenn man ihn als großen Empiriker gefeiert hätte. Er verabscheute die Empirie im Alltagsverstand der Aufklärung und einer zusammenhanglosen Wissenschaft von allerhand Naturalien. Man muß seine Briefe aus der

Zeit der „Verorganisierung“ Bayerns unter Montgelas kennen, um zu begreifen, wie er zu dieser gründlichen Verachtung der banausischen Überschätzung kleiner Nützlichkeiten und halber Einzelwahrheiten gekommen ist. Hätte diese Verachtung noch einer Verstärkung bedurft, so kam sie von dem Treiben der kritischen Philologie in den historischen Wissenschaften. Er wiederholt es so oft, daß man es nicht gut überhören kann: daß diese Art von Gelehrsamkeit sich überall da am gewaltigsten entfaltet, wo am wenigsten zu holen ist.

Hegel ist auch nicht in dem Sinne Empiriker gewesen, daß er jemals seine induktive Erforschung der Tatsachen von seiner konstruktiven Durchleuchtung ihrer Resultate getrennt hätte, obwohl er sich mit zunehmendem Alter immer mehr dem Erobererdrange hingegeben hat, die weitesten Gebiete der Wirklichkeit und eine geradezu unerschöpfliche Tatsachenfülle den Herrschergedanken seines Systems zu unterwerfen. Und die ganze Größe seines Überblicks, die ganze Tiefe seines die innersten Geisteszustände einer Kultur enträtselnden Nachempfindens, hätte er zweifellos als reiner Empiriker nie gewinnen können: so war es der Philosoph, in dessen Dienst das Erfahrungswissen trat, der aber dafür alle Objekte in den Kegel einer so intensiven Belichtung rückte, daß der Blick des forschenden Beobachters auch die dunkelsten Zusammenhänge durchschauen konnte.

Aber mit diesen Vorbehalten und Ergänzungen war Hegel ein Empiriker von überwältigender Größe. Kein dürrer, saftloser Denker, der mit einem starren Schema an das fertige Wissen seiner Zeit herantritt und es in die toten Formeln des Systems äußerlich und gewaltsam hineinzwängt, sondern ein wissenshungriges Genie, das die Wirklichkeit so rein, so objektiv, so sachlich wie nur immer möglich in sich einströmen läßt, weil es in der Kraft seines Geistes sich stets bewußt bleibt, gerade die

ihrem allereigensten Wesen nach aufgefaßten Tatsachen in ihrer Gesetzlichkeit erkennen und ihnen dadurch das Herrschaftszeichen des Gedankens aufprägen zu können. Mit dem unendlich reichen, großartigen Tatsachengehalt seines Systems hat Hegel seine eigene Zeit überwältigt, und wer aus unserer heutigen empiristischen Welt heraus ein Verhältnis zu ihm gewinnen will, wird gut tun, zunächst alle „Konstruktionen" ganz beiseite zu lassen, und den Empiriker Hegel zu bewundern. (Anm. 2.)

Dieser Empiriker Hegel ist universal.

Es ist nicht zu viel gesagt, daß jeder Denker stolz sein könnte, der in seinem Fach nur ein solches Buch wie die Rechtsphilosophie, die Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst, Philosophie der Religion oder die Geschichte der Philosophie geschaffen hätte.

Sogar von seiner Naturlehre, in der für unseren heutigen Standpunkt allerdings arge Dinge stehen, darf Hegel wörtlich rühmen, daß er den „Schwindel der Naturphilosophie" nicht mitmache, weil er sich zu gründlich um die Tatsachen gekümmert habe. Aber es ist selbstverständlich, daß gerade in der Naturphilosophie das konstruktive Element überwuchern mußte, da es ja die eigentümliche Aufgabe einer „Spekulation" in dem vorhin skizzierten Sinne sein mußte, Gesetzlichkeiten des Logos in die Entwicklungsreihe der vormenschlichen Natur hineinzuspiegeln. Und weil Hegel seiner ganzen Anlage und Erziehung nach Geistesforscher war, mußte er sich an dieser Stelle im wesentlichen doch darauf beschränken, fertige Resultate der damaligen Naturwissenschaft im Sinne seiner Weltvernunft zu deuten und war dabei beständig in der ganz unvermeidlichen Gefahr, die Analogie grotesk zu übertreiben.

Wenn er aber Geistesphilosophie treiben wollte, so hatte er auch die Geisteswissenschaft selbst als das Substrat seiner Konstruktion erst noch zu schaffen.

Es ist nun keine realistische Modernisierung, sondern es ist der eigenste Realismus Hegels, wenn man die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Geschichte als die beiden Ecksteine dieser neugeschaffenen Geisteslehre ansieht: menschlich-geistiges Leben ist zunächst nach seinem notwendigen inneren Grundcharakter der „Allgemeinheit“ zu fassen als in sich verbundener Prozeß der selbstbewußten Gattung, als organisierte Gesellschaft, die nach allgemeinen Bestimmungen und in allgemeinen Institutionen lebt, also für Hegel als „Staat“; menschlich-geistiges Leben ist sodann in seiner Weite und Ausbreitung, „in seiner konkretesten Wirklichkeit“, die gesellschaftliche Gestaltenfolge des Geschichtsprozesses. Recht und Staat ist so das innere Prinzip, Geschichtsprozeß die berauschende äußere Daseinsfülle des gesellschaftlichen Geistes: beide zusammen die Grundmomente seiner Realität. Auf dem Boden eines der jeweiligen Organisation entsprechenden Bewußtseinstypus bilden sich durch den Ablauf des Geschichtsprozesses hindurch die luftigeren und abstrakteren Gestalten, in denen der rastlos schaffende Geist jeweils für sich selbst sein eigenes Wesen spiegelt, in der Anschauung der Kunst, in den gefühlstiefen Ahnungen der Religion, in der selbstbewußten Klarheit des philosophischen Denkens. Durch diese Formen spricht der Geist zum Geist, darum verdienen sie das allerhöchste Interesse und stehen mit Recht am Ende der Geistesphilosophie. Aber derselbe geistige Inhalt, der in ihnen in das reine gesellschaftliche Selbstbewußtsein erhoben wird, lebt als reale Kraft in den Organisationsformen der Gesellschaft, aus der jene emporgewachsen sind: „nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staat nur diese Philosophie und diese Kunst“.

Daß die Staatslehre als Lehre von der notwendigen Organisation der Gesellschaft und ihrer gesetzlichen Frei-

heit den innersten Kern der Geistesphilosophie ausmacht, ist der für uns ohne weiteres verständliche notwendige Aufbau auf jener unter der Terminologie des „Allgemeinen“ versteckten Grundlehre vom Logos, daß freies Denken nur in der organisierten Gattung möglich ist. Was die spätere soziologische Forschung von außen gesehen hat, daß der Mensch kein isoliertes Einzel-Ich, sondern gesellschaftliches Wesen ist, in allen Lebensgebieten durch gesellschaftliche Zusammenhänge bestimmt, hat Hegel, ins tiefste Innere bohrend, als die Bedingung erkannt, ohne die kein menschliches Bewußtsein überhaupt möglich ist. Wie aber das denkende Ich notwendig sozial ist, so ist das soziale Ich notwendig denkend, es muß allgemeine Bestimmungen und allgemeine Institutionen produzieren, d. h. Staaten bauen und nach Gesetzen leben, und dabei schließlich zu jenem Bewußtsein von der Notwendigkeit des eigenen denkenden Schaffens kommen, die Freiheit heißt.

Damit bekommt die Rechtsphilosophie Hegels, abgesehen von den der natürlichen Sphäre des isolierten Individuums gewidmeten Partien, die die philosophische Vertiefung des Privatrechts versuchen, zwei große Themata, die beide zusammen den rücksichtslosen Versuch bedeuten, eine wahrhaft soziale Ethik des *ζωον πολιτικον* zu schaffen, die fest auf dieser Erde steht, oder besser, die uns den säkularen Entwicklungsprozeß des Gattungslebens mit wachem Bewußtsein miterleben läßt.

Das erste Thema ist der rücksichtslose Bruch mit der kantischen Überwertung jener bloßen Moralität, die für das Heil der isolierten, in ihrem höchstpersönlichen Gewissen beruhigten Einzelseele die letzten Lösungen sucht. Gediegene Ethik ist für Hegel nur die antike Sittlichkeit der fest organisierten Gesellschaft, nur als Glied einer organisierten Gesellschaft, im Staate kann der einzelne zu objektiven Werten gelangen: „die Bestimmung des

Individuums ist, ein allgemeines Leben zu führen".

Das zweite Thema ist der positive Versuch, den Einzelnen zum bewußten Glied einer vernünftigen Gesellschaftsordnung dadurch zu erziehen, daß mit der niemals irrenden Methode der Dialektik aufgestellt wird, was denn in dieser wirklichen Welt des Geistes allein als ein den konkreten Grundanlagen der Menschen entsprechender Vernunftstaat angesehen werden könne. Vernunft ist kein Wolkenkuckucksheim, kein Gralschloß auf unerreichbarer Bergeshöhe, das der fahrende Ritter des idealistischen Geistes niemals erreicht: „was vernünftig ist, ist wirklich, nur was wirklich ist, ist vernünftig". Was nun Hegel in seiner tatsächlichen Ausführung als die Basis hinstellte, auf der das Einzelindividuum allein ein sittliches Leben führen könne, war naturgemäß im wesentlichen die Grundkonstitution des Staates und der Gesellschaft seiner Zeit. Darin lag wohl eine bedenkliche Kurzsichtigkeit, über die es leicht ist zu spotten, aber auf der anderen Seite offenbarte sich selbst in diesem, von deutscher Spießbürgerlichkeit nicht ganz freien Gesellschaftsaufriß die Größe des Hegelschen Geistes. Dieser Staatsbau Hegels soll von Grund aus sein, und ist in der redlichsten Absicht von Grund aus ein Bau der Freiheit; es ist kein Stein darin, der um irgendwelcher Restaurationsideale willen eingefügt wäre. Hegels Rechtsphilosophie schildert in sicherer Entgegensetzung die bürgerliche Gesellschaft des wirtschaftlichen Eigennutzes als das Korrelat des modernen Staates, eins so notwendig zum Aufbau des lebendigen sozialen Ganzen, wie das andere. Diese bürgerliche Gesellschaft ist schon für Hegel der Schauplatz stärkster Interessengegensätze, und in dieser Gegensätzlichkeit der Prozeß eines vielgestaltigen Entwicklungslebens.

Hegel ging darauf aus, seine Zeit zu rationalisieren

und hatte dabei manche dem ungebärdigen Einzelnen in seiner Willkür lästige Institution in ihrer sozialen Vernünftigkeit zu begründen. Aber sein Versuch, sein Jahrhundert mit sich selbst zu versöhnen und jedem das helle Bewußtsein über seinen sachgemäßen Platz in diesem organischen sozialen Ganzen zu geben, war kein kleinliches Bemühen, diese irdische unserer Natur gemäße Gegenwart harmonieselig zu verschönern. Seine Aufgabe, das Vernünftige als wirklich erkennen zu lassen, könnte man mit dem Satz einer rücksichtslos wahren Kunst umschreiben: mettre l'homme vrai dans son vrai milieu. Nur daß für Hegel Selbstbewußtsein und Vernunft das wahre Wesen des Menschen letzthin offenbaren, und daß darum eine hoch rationale, arbeitsteilige und gegliederte, ihre Organisation beherrschende Gesellschaft die wahre Menschheit bedeutet und die echte Umgebung des zu einer hohen Geistigkeit entwickelten Menschen.

Der bekannte Satz, daß die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist, rückt diesen Staat in den Mittelpunkt der Geschichtsbetrachtung, wobei wir Heutige unter „Staat" immer wieder „organisierte Gesellschaft" zu verstehen haben. Freiheit ist höchstes Selbstbewußtsein im notwendigen Handeln, vollendetes Selbstbewußtsein ist die denkbar höchste Gestalt unseres Geisteslebens, Geistesleben aber ist verallgemeinerndes Leben und nur möglich unter gleichzeitiger Entwicklung allgemeiner gesellschaftlicher Institutionen.

Darum ist jene zentrale Stellung des zur Freiheit aufsteigenden Staates nicht die zufällige Laune, sondern die unabweisbare Konsequenz der Hegelschen Geisteslehre. Hegel ist darum von Anfang an im Besitze jenes geheimnisvollen Maßes der kulturellen Werte, das so mancher unserer modernen Kulturphilosophen mit so markierter Emsigkeit zu suchen vorgibt, des Maßes, das für uns Menschen über die Bedeutung und über die Entwicklungs-

höhe der historischen Gestalten entscheidet und nach dessen Regel sie sich zu einer aufsteigenden Reihe des gesellschaftlichen Werdens ordnen lassen. Im Besitz dieses ordnenden Prinzips kann er den ganzen Reichtum der Geschichte auf sich wirken lassen, die fremdesten Kulturen in ihrer Vielgestalt behandeln, und jede geistige Stufe durch alle Kultursphären hindurch verfolgen, ohne je zu fürchten, daß diese Fülle ihn überwältigt. Hinauf zur Freiheit! Von dem ungebrochenen massiven Einheitsgefühl eines die Selbständigkeit eisern bindenden Lebenszusammenhangs mit dem sozialen Ganzen, hinauf durch den heiteren Tag des naiven, in der Beteiligung am Staate glücklichen griechischen Freiheitsbewußtseins, hinauf durch die grauenvolle, fürchterliche Nacht der Zeit, wo das Einzel-Ich an allem Leben und an aller Wirklichkeit verzweifelt und sich nach einem rätselhaften Jenseits sehnt, hinauf zu den Tagen der neuen Geschichte, wo der Mensch mit dieser Wirklichkeit seinen Frieden macht, sich in das Leben des Ganzen einordnet, das ihn in sich hält, die Gesetze des Seins erkennt und nach vernünftigen Gesetzen im Staate lebt. Hier ist jener trübende Firnis der Konstruktionen so schwach und schadet so wenig, daß auch das blödeste Auge die unerhörte Großartigkeit dieses einzigartigen Weltgeschichtsgemäldes erkennen muß.

„Der Geist handelt wesentlich." Alles Geistige ist Werden und Entwicklung, also ist auch die Geschichte Werden und Entwicklung.

Man kann die Hauptpunkte dieser in erstaunlicher Majestät dahinrauschenden Gesellschaftsentwicklung, unter Auschaltung alles konstruktiven Beiwerkes, etwa so formulieren:

Die Menschheit hat eine variationsfähige geistige Grundanlage, die sich nach ihren natürlichen Möglichkeiten in der Geschichte auslebt, dabei durch alle be-

sonders veranlaßten Abbiegungen hindurch dauernd orientiert durch die notwendige Grundrichtung, daß der sich zunächst unbewußt auswirkende Geist durch die unvermeidliche Erkenntnis seiner eigenen Taten zu einem immer größeren Reichtum und zu einem Maximum von sozialem Selbstbewußtsein tendiert. Alle wirklich gewordenen historischen Lebensformen sind nur die unter gegebenen Bedingungen notwendig entwickelten, in jener Grundrichtung angelegten Variationen dieser Keimanlage. Man muß sich an die Seltsamkeit gewöhnen, daß Hegels logogenetische Konstruktion auch da fortschreitende Gestaltenreihen sieht, wo keine kulturelle Tradition vorhanden ist, und darum den fernen Osten als Vorstufe unserer von Vorderasien ausgehenden Entwicklung behandelt. Als die kulturtragende, staatbauende, überindividuelle Lebenseinheit erscheint ohne weiteres das Volk, und demnach von innen gesehen der Volksgeist, aber solch ein Volksgeist, der in dem festlichen Zuge der Weltgeschichte eine besondere Gruppe stellt, ist keine fixe Naturtatsache, sondern im Zusammenhange des Hegelschen Denkens ein flüssiges Entwicklungsgebilde, das seine konkreteste Einheit erst aus der Verarbeitung von widersprechenden traditionellen Bildungsmomenten gewinnt.

Die Entwicklung der Menschheit oder des Weltgeistes geht nach oben, solange jener Keim zum bewußten Geistesleben, zur intellektuellen Durchdringung und Beherrschung der Welt noch nicht zur vollen Ausbildung gekommen ist, und noch nicht das ganze Gesellschaftsleben soweit durchsetzt, als es das ohne Polarisation der natürlichen Lebensenergie selbst zu tun vermag. Aber diese Grundrichtung der Entwicklung zu einem höhern sozialen Selbstbewußtsein wird nicht etwa planvoll verfolgt, sondern ist zunächst nur das überindividuelle Resultat der sich gegeneinander abkämpfenden Individuen

mit ihren persönlichen Zwecken: „es sind in diesem Schauspiel der Tätigkeit nur die Bedürfnisse, Leidenschaften, Interessen, welche als die Triebfedern erscheinen“; „nichts Großes in der Welt ist ohne Leidenschaft vollbracht worden“.

Auf jeder ausgeprägten Stufe des gesellschaftlichen Lebens gestaltet dann ein durchgehender Zusammenhang alle menschlichen Lebensgebiete; Staat, Religion, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft und Recht eines Volkes sind auf jeder Stufe seines Lebens in einer organischen Lebenseinheit. Da das Gesellschaftsleben Willens- und Bewußtseinszusammenhang der im „Allgemeinen“ lebenden Einzelnen ist, packt man eine Gesellschaftsstufe in ihrem innersten Wesen, indem man feststellt, wie ein typisches Einzelbewußtsein zu sich selbst, zu der es in sich haltenden sozialen Organisation, zu der außermenschlichen Natur und schließlich zum Wirklichkeitsganzen steht. In diesem grundlegenden Bewußtseinstyp eines „Volksgeistes“ ist die Einheit aller gleichzeitigen kulturellen Lebenssphäre begründet. Infolge der Kulturtradition erreicht jedes spätere historische Volk nach Verarbeitung der übernommenen geistigen Massen als eigenstes seines ganzen geschichtlichen Lebens eine höhere Bewußtseinslage und eine rationalere Lebenspraxis als die vorhergehende Gesellschaft. Erst diese späte und eigenartige Entwicklungshöhe ist für Hegel der „Volksgeist“ im prägnanten Sinne, obwohl er es liebt, bei der Darstellung jeder Kultur jenes späte historische Resultat in seiner ganzen Deutlichkeit auch schon in die ersten Anfänge hineinzuprojizieren, und durch diese Hervorhebung versteckter Entwicklungsmöglichkeiten die gegenständliche Wirklichkeit des in der Frühzeit schon Vorhandenen für unser heutiges Auge unrealistisch zu verzeichnen.

In knappester Formel bedeutet die Aufeinanderfolge der historischen Völker und ihrer Geistesstufen den un-

aufhaltsamen, vernunftnotwendigen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, die Entwicklung zum höchsten gesellschaftlichen Selbstbewußtsein.

Für Hegel war die Weltgeschichte, wie man sie damals sehen konnte, ein einziger großer, im bacchantischen Taumel dahinstürmender Lebensprozeß, der explosive Entwicklungslauf der geistigen Natur und darum in seinem Kern das Entstehen der apollinischen Selbsterkenntnis. Er sah dies riesige Phänomen eines biologischen Rationalismus mit einer unerschöpflichen Fülle erstaunlich richtiger Einzelheiten, und mit einem Tiefblick, der z. B. bei dem Nachweis der Bedeutung der christlichen Religion für unsere neuere Geschichtsperiode geradezu eine Enthüllung bedeutet.

Wir haben vorhin den Vergleich gebraucht, daß die Konstruktionen der Hegelschen Metaphysik wie ein trübender Firnis die leuchtenden Farben dieses großen Gemäldes überdecken, um immer wieder zu betonen, wie schwer ihm sein verhängnisvoller Drang geschadet hat, nicht nur Physiker, sondern Metaphysiker der Geisteswissenschaft zu sein. Indessen auch das von Firnis befreite Bild läßt zwar die Kraft und Größe des alten Meisters erkennen, aber das unvorbereitete Auge wird doch von neuem unsicher und irre: die Stilisierung ist zu fremdartig, die Verzeichnungen sind zu offenbar.

In dieser imponierenden Gestaltenfolge der ganzen Weltgeschichte ist ja gerade die unmittelbare Gegenwart völlig verzeichnet, die Formen aller historischen Epochen sind für unser heutiges marxistisch geschultes Auge merkwürdig immateriell und durch die theologisierende sakrale Sprache bekommt auch dieser Teil der Hegelschen Philosophie ein so archaisches Gesicht, daß man zum Vergleich an die Wiederbelebung einer alten hieratischen Klosterkunst erinnern möchte.

Diese Dinge erscheinen für den innern Wert der

Hegelschen Gedanken bedenklicher, wie das immerhin ziemlich äußerliche Beiwerk seiner Konstruktionen.

Das gar zu immaterielle Arbeiten mit den Volksgeistern und ihren etwas luftigen Evolutionen ist die letzte Nachwirkung jener reinen Vernunftprobleme, von denen aus, auf einem mit den Erinnerungen der christlichen Metaphysik gesättigten Boden, der deutsche Idealismus seinen Ausgang nehmen mußte. Hegel sah, mit einem Reste von Befangenheit in solchen „unkonkreten" Denkgewohnheiten, fast nur den klaffenden Unterschied des Geistigen und des Natürlichen, wo er nach seiner eigenen Philosophie den untrennbaren Zusammenhang hätte betonen müssen. Er überträgt die in der reinen Logik berechtigte Isolierung des Gedankens zu sehr auf die Betrachtung des gesellschaftlichen Geschehens. Die geistigen Produkte des Geschichtsprozesses stehen so sehr im Vordergrund, daß er der Naturseite (Rasse, Klima usw.) und der ökonomisch-technischen Unterlage jeder Gesellschaft nicht die genügende Aufmerksamkeit schenkt. Er übersieht sie nicht, er hat ja ein ganzes Kapitel über die geographische Unterlage der Weltgeschichte und weiß die Bedeutung des Wirtschaftlichen oft genug hervorzuheben, so die Bedeutung des Ackerbaus, die Bedeutung des städtischen Handwerkertums usw. Daß aber die Menschheit in harter zeitraubender Arbeit aus der ungefügen Natur sachliche Unterlagen für alle physischen und geistigen Daseinszwecke produzieren muß, daß sich ihr Geist an ihrer Arbeit entwickelt, daß die Art der Arbeitsverfassung und die Arbeitstechnik die ganze Kultur färbt und bedingt, hat er nur recht dunkel gesehen und jedenfalls nicht so beachtet, daß eine Zeit, die einen großen wirtschaftlichen Umschwung mit den entsprechenden Begleitveränderungen erlebte, die Eigenart ihrer Lebensbeschwerden und ihrer Regenerationsaufgaben bei Hegel irgendwie angedeutet findet. Hier war also sichtbar

die große Lücke, die Marx auszufüllen unternahm, und die wir heute so deutlich sehen.

Aber dieser kräftigere Realismus von Marx war sachlich doch nur eine Weiterentwicklung in der Richtung jener „Verwirklichung" des Geistigen und Vernünftigen, für die Hegel seine ganze Kraft eingesetzt hatte. Dieselben Geschichtsgemälde, die uns so immateriell und ätherisch erscheinen, sind der Inbegriff einer saftigen Lebenswahrheit, wenn man sie mit den soziologischen Teilen der Kantischen oder der Fichteschen Philosophie vergleicht.

Doch was kann Hegel dazu bewegen, den überchristlichen Inhalt seiner Philosophie durch eine theologisierende Sprache zu archaisieren und geradezu mit besonderer Vorliebe unter manchmal recht absonderlichen Vergleichen die Terminologie der alten sakralen Glaubensformeln zu benutzen? Denn gerade diese Ausdrucksweise ist für den Leser ein fast unüberwindliches Hindernis, zu dem wahren Sinn der Hegelschen Worte zu gelangen. Man darf bei diesem rücksichtslosen Denker von vornherein ebensowenig an einen schwächlichen Kompromiß, wie an eine ängstliche Akkomodisierung glauben, obwohl einiges dafür spricht, daß Hegel besonders in seiner Berliner Zeit einem vermutlich theologischen Hörerkreis durch seine Ausdrucksweise die Scheu vor dem Übertritt in seine Gedankenwelt abzugewöhnen suchte. Was er hier als schonender Vermittler im kleinen tat, sucht er auch im großen zu erreichen: er faßte das Verhältnis seiner wissenschaftlichen Weltanschauung zum alten Glauben durchaus dialektisch, d. h. indem er die Vereinbarkeit dieser Gegensätze in voller Überzeugung aussprach, war er sich bewußt, daß sie sich unmittelbar und isoliert ihrem nächsten Inhalt nach wie Position und Negation zueinander verhalten, daß die Zeit des alten Glaubens vorbei ist, wenn die Zeit der Wissenschaft beginnt. Aber die Auflösung des alten Glaubens durch das zu seiner Freiheit

kommende Denken war für seine historische Einsicht die schwerste innere Krise jeder Volkskultur, und da er sich des regenerativen, die Schäden der zersetzenden Aufklärung ausheilenden Charakters seiner Philosophie bewußt war, glaubte er, am Tage nach der großen Revolution, die historisch fortsetzenden Züge seiner Gesellschaftslehre, die alle Versöhnungselemente des Christentums bis zu einer entschiedenen, wirklichkeitsergebenen irdischen Weltfreude fortbildete, schon bewußt herausarbeiten zu können, ehe noch der gerade für Hegel unvermeidlich notwendige historische Gegensatz von freiem Denken und religiösen Mythologemen jene entscheidende Deutlichkeit erreicht hatte, die über den Kampf der beiden Weltanschauungen ohne weiteres entscheidet. Der Protestantismus, aus dem er selber kam und dem er seine innere Freiheit zu danken glaubte, war doch nun einmal die unverwischbare, geschichtliche Vorstufe der neuen Geisteswissenschaft, und jede einseitige Betonung des Gegensatzes gegen die Religion mußte die wissenschaftliche Gesellschaftslehre zu einer profanen Disziplin in dem Sinne machen, daß sie einen Teil der stärksten und kräftigsten Lebensäußerungen des geschichtlichen Geistes mit einseitiger Parteibefangenheit betrachtet. Das gilt ja noch heute von aller Gesellschaftswissenschaft: nicht *gegen* den religiösen Mythus, sondern *über* ihm.

Gerade jene charakteristische Neigung Hegels zum „Spekulieren", zum Hineinspiegeln einer geistigen Form in die andere, fand hier dankbare Aufgaben, wenn die vielen Ähnlichkeiten auszudeuten waren. Wenn z. B. die Härte des selbstsüchtigen Ich überwunden werden sollte, so war das doch ein gemeinsamer Inhalt seiner neuen Soziallehre und der christlichen Ethik. Wenn er den Geist, den er in dieser Welt erkannte, mit dem heiligen Ausdruck für den allmächtigen Herrn jener Welt bezeichnete, so war doch eben beides, der alte Gott und das wirkliche

Denkleben des tausendäugigen Logos „absoluter Geist“. War es nicht recht, die notwendige Übereinstimmung einer Philosophie des Geistes und der Religion der Versöhnung, der Freiheit und des Geistes nachdrücklich zu betonen? Ergaben nicht die Formeln des Credo, richtig verstanden, Hegelsche Philosophie? War darum nicht auch die streng orthodoxe Gläubigkeit, die in dem Widerspruch des Dreieinigen die tiefste Wahrheit des Objektiven verehrt, sehr viel philosophischer als alles verwaschene Gefühlschristentum?

Und nun kam noch das innerste Erleben seiner neuen Erkenntnis hinzu, die im inneren Glücke des Gefühls zu einer von Grund aus befreienden Einheit mit allem Leben wurde, zu der unendlichen Ruhe der objektiven Wesensverbindung mit der unerschöpflichen Mitte dieser ganzen Wirklichkeit. Die schöpferische Produktion seiner weltenbauenden Gedanken wurde in ihrer kristallenen Deutlichkeit gleichsam zu dem Hellwerden geistiger Urformen, da der schaffende Geist des einzelnen die Notwendigkeiten der Lebenszusammenhänge nicht mehr entdeckt, als sie in ihm, gerade durch den großen Werdegang des Lebens selbst, zu der Zeit wachgerufen werden, wo sie gehört und verstanden werden können. Das Zusammenfließen der schaffenden Macht mit dem Geschöpf in beiderseitigem Begehren, d. h. in der heiligen Formel: die Vereinigung mit Gott! „Der Geist ist das ewige Insichzurückgehen.“ Das Gefühl, das zu der Höhe einer umfassenden Welterkenntnis emporwächst, behält sein unausrottbares Recht dei unio mystica mit jenem Ganzen, das die wahre Erkenntnis des Geistes zu dem Kosmos einer einheitlichen Wirklichkeit vereinigt. In diesem Sinne war Hegel der vollendete Mystiker, aber die bereite Sprache zum Ausdruck seiner immanenten Mystik war die Sprache, in der ähnliche Gefühle auf dem Untergrund des christlichen Glaubensmythus geschildert waren. Hegel sprach die

christliche Terminologie, weil er bei seiner fast unheimlichen Kunst, sich in fremde Seelenzustände zu versetzen, sich auch die Fähigkeit des mystischen Erlebnisses in die gedankenhelle Welt der Wissenschaft hinübergerettet hatte. „Alles was sich herausnimmt zu sagen, es sei, ist nur ein Moment des absoluten Gottes.“ Wir verstehen jetzt das Geheimnis dieser Wendung. Wir verstehen aber auch, daß diese mystische Einheit mit Gott ihren ganzen Sinn verliert, wenn wir auch nur einen Augenblick jenen andern Hegelschen Satz vergessen: „Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist.“ Hegel predigt den starken sozialen Glauben, wo man nur dadurch Gott gibt, was Gottes ist, daß man dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist, und was des Kaisers ist, das Prinzip des Staates, das ist die Freiheit. Hegel lehrte, „das dritte Reich“, das in „Kaiser und Galiläer“ Maximus, der geheimnisvolle Ephesier, verkündet.

Aber der naive Leser Hegels versteht solche Wendungen nicht, und sie klingen wie die dumpf an alten Autoritäten hängenden Worte einer in ahnungsvolle Glaubensträume versunkenen Vergangenheit zu ihm hinüber. Und wenn sich der Leser gar mit der wohlerworbenen Kenntnis Kantischer Gedanken brüsten kann, nimmt er sich am Ende noch heraus, Hegel vorzuwerfen, er habe die berühmte unwiderlegliche Beweiskraft der Widerlegungen der Gottesbeweise gelästert und sei in vorkantische Denkformen zurückgefallen.

In der Tat, wie kann ein so greifbar archaischer Denker für unsere Zeit noch etwas bedeuten, wenn er dazu sich in der Darstellung der unmittelbaren Gegenwart so arg vergriffen hat wie Hegel.

Das ist die eigentliche Haupt- und Todsünde des Hegelschen Denkens, die Hybris dieses großen Genies, der grandiose Versuch des Unmöglichen, der ihn lächerlich gemacht hat. Schon jenes Unterfangen, seine logo-

genetischen Konstruktionen über alle Gebiete der Wirklichkeit hin durchzuführen, zeigt ja die rücksichtslose Kühnheit seines Denkens, das alles der einheitlichen Erkenntnis unterwerfen wollte. Für uns Menschen ist der Weltprozeß Entwicklung zum bewußten Denkleben und damit notwendig nicht ein einfaches endloses Werden, sondern in sich geschlossene Entwicklung, die für uns mit der Mittagshöhe des gesellschaftlichen Selbstbewußtseins ihren Höhepunkt erreicht und von da an heruntergeht. Für Hegel mußte einmal der Tag des Alters kommen, wo das Geistesleben der Menschheit an der Vollendung steht, wo sich die geschichtliche Gesellschaft ausgelebt hat, und gerade darum, weil sie alle ihre Kräfte gezeigt hat, sich selber erkennen kann. Das Alter des Lebens!

„Wenn die Philosophie ihn grau in grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden und mit grau in grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der eintretenden Dämmerung ihren Flug."

Dieser Tag des Alters scheint für Hegel in seiner eigenen Zeit gegeben: die Prinzipien des Erforschlichen sind erforscht, das Erkennbare ist erkannt, Verjüngungen stehen der europäischen Menschheit nicht mehr bevor.

Darüber spotten wir heute vielleicht zu laut. Jedenfalls aber hieß das, die „unbegrenzten Möglichkeiten" der Naturerkenntnisse und der technischen Entwicklung gröblichst verkennen, die den Sturmlauf des 19. Jahrhunderts beflügelten, es hieß an alledem ahnungslos vorbeigehen, was schon als kommende Gestaltung im Schoße der alten Gesellschaft arbeitete: die neue kapitalistische Wirtschaftsordnung, die die ganze bewohnte Welt umgestalten und alle sozialen Institutionen vor die Aufgabe einer gründlichen Verjüngung stellen sollte.

Und da andere Denker alle die kleinen und großen Anzeichen dieser Metamorphose schon damals so viel

besser zu deuten wußten, so will es am Ende wenig besagen, daß es vermutlich der extreme Wirklichkeitssinn Hegels war, der ihn so blind gegen die schöpferischen Möglichkeiten des 19. Jahrhunderts machte: weil für ihn die Vernunft nicht, wer weiß wo, in isolierten Menschenköpfen wohnt, sondern weil das Wirkliche selber vernünftig war, deswegen konnte er die bedenkliche Umkehrung dieses Satzes bis zu jener Übertreibung bringen, daß die Vernunftanlage des Menschen sich in den bisherigen Gestalten der menschlich-gesellschaftlichen Entwicklung wesentlich ausgelebt habe. Freilich trägt auch seine bekannte Verachtung der Empirie einen großen Teil der Schuld.

Wenige Jahre nach dem Tode Hegels wurden auf dem Kontinent die ersten Eisenbahnen gebaut. Und von Jahr zu Jahr wurde es nun deutlicher, daß das System Hegels nirgends mehr zulangen konnte, daß eine Zeit heraufgekommen war, wie er sie nie geahnt hatte, und daß in diese neue Zeit gerade seine Kerngedanken am wenigsten paßten. Seine Staatslehre wurde zu einem Instrument der Reaktion. Seine Ethik widersprach dem bürgerlichen Individualismus. Jeder Fortschritt der Naturwissenschaft bedeutete den Triumph der Empirie über die Spekulation.

Der schwere Staub der Mißverständnisse legte sich dichter und dichter auf seine kühnen Gedanken, und wer noch etwa versuchte, hindurchzudringen, blieb in den Dornen hängen. Hinter der Hecke der Konstruktionen, hinter dem Gestrüpp der scholastischen Terminologie und der kompromittierenden Irrtümer über die Forderung des Tages, schlief das größte und tiefste System des deutschen Gedankens einen bald hundertjährigen Schlaf.

Wir hatten Marx einen dialektischen Realisten, realistischen Dialektiker genannt: einen unspekulativen Hegelianer, der sich darum für einen größeren Realisten hielt als seinen Meister, und der in der zweiten Periode dieses von Hegel ausgehenden Realismus den doppelten Fortschritt vollzog, daß er die jeweiligen ökonomisch-technischen Umbildungsmotive in dem großen historischen Entwicklungsprozeß der menschlichen Vernunft zum höchsten Selbstbewußtsein deutlich machte, und daß er die von Grund aus gesellschaftliche Ethik Hegels, allerdings nicht ohne individualistische und egalitäre Rückbildung, von einer bloßen Staatslehre zum Sozialismus zu erheben suchte. Nachdem wir Hegel kennen gelernt haben, leuchtet es ohne weiteres ein, daß in der Tat der Marxismus als Weltanschauung und Gesellschaftsbetrachtung objektiv eine unvollständige und einseitige Weiterbildung der Hegelschen Philosophie ist, und zwar eine Weiterbildung in der wesentlichen Richtung ihres auf die ganz getreue Erfassung des Konkreten ausgehenden Grundprogramms.

Aber auch das mit diesen Tatsachen so seltsam kontrastierende subjektive Verhältnis von Marx zu Hegel wurde damit verständlich. Von Hegel konnte er in staunender Bewunderung die wichtigsten Grundlagen seines Denkens übernehmen, ohne den eigentlichen Kern der Hegelschen Lehre völlig verstanden zu haben. In Hegels Schule konnte er die schneidige Waffe des dialek-

tischen Denkens führen lernen und doch, durch die Enttäuschung seiner akademischen Illusionen im Alltagsleben gereizt, den spekulativen Mißbrauch dieser Dialektik mit herbem Spott verfolgen. Hegel konnte ihm die Überzeugung von der Notwendigkeit der menschlichen Entwicklung zur Freiheit zu einer undiskutablen Grundvoraussetzung aller seiner Theoreme werden lassen, aber derselbe Hegel erschien ihm auch nicht ohne Grund in dem altfränkischen Gewande des kannegießernden deutschen Spießbürgers und damit als Vertreter des rückständigsten Typus in der Klassengeschichte der Bourgeoisie. Es war möglich, ja notwendig, daß derselbe Marx, der von Grund aus Hegelianer war, äußerlich zum schroffsten Bruch mit der Hegelei getrieben wurde. Denn alle die fremdartigen Züge, die uns heute den Zugang zu Hegel erschweren: das eintönige Grau der Spekulation, die relative Immaterialität seiner Gesellschaftsauffassung, die christologische Archaisierung seiner Gedanken und die loyale Genügsamkeit, die den bürgerlichen Staat als den Gipfelpunkt der Geschichtsentwicklung begrüßt: sie alle in ihrer abstoßenden Wirkung vereinigt, mußten eine schlechterdings unüberwindliche Kraft des Abtriebs von Hegel ergeben, als der Student ins Leben getreten war, und im Kapitalismus und in der neuen Naturwissenschaft Wirklichkeiten gefunden hatte, die nach der unfehlbaren Methode der spekulativen Philosophie nicht hätten existieren dürfen.

Wir stehen vor dem erschütterndsten Bilde unserer neueren Geistesgeschichte. Der Titanensturz des deutschen Idealismus! Der Sturz Luzifers, für den in seinem alten Himmel kein Halt mehr ist, und der nun auf der Erde zum Dämon der Zerstörung wird. — Luzifer, d. h. der Lichtbringer! — Es soll Karl Marx unvergessen bleiben, daß er das Licht der Wissenschaft und das Feuer einer

höchsten Freiheitsbegeisterung mit sich nahm und in die proletarischen Massen herabgetragen hat, als ihre Glut in der schweren Luft der bürgerlichen Interessen zu ersticken drohte.

Der erste Schritt auf Marxens neuer Bahn läßt sich mit dem Schlagwort: „Kritik als Praxis — Praxis als Kritik“ kennzeichnen. Hatte Hegel die praktischen Taten des gesellschaftlichen Geistes als den geschichtlichen Prozeß der Entwicklung zum freien Staate retrospektiv und theoretisch darzustellen gesucht und in der Rechtsphilosophie den Aufriß des wahrhaft freien Staates in geschlossener theoretischer Übersicht den Zeitgenossen vermitteln wollen, so mußte die nächste dialektisch notwendige Stufe die sein, daß diese philosophische Staats*theorie* zur weltlichen Staats*praxis* wurde. „Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene *Wille*, aus dem Schattenreiche des Amenthes hervortretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt. Allein die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch. Es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt.“

Das sind damals Lieblingsgedanken des jungen Politikers, die in immer neuen Variationen kommen. An derselben Stelle heißt es: „Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet.“ „Das Philosophischwerden der Welt ist ein Weltlichwerden der Philosophie.“ „Die Philosophie steht früher mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit den Füßen sich auf den Boden stellt.“ Die Philosophie ist zu „verwirklichen“. Verwirklichen kann man sie nicht, ohne sie „aufzuheben“, „aufheben“ in jenem bekannten Hegelschen Doppelsinn, daß die frühere Gestalt des Geistes zwar

überwunden, aber gleichzeitig in ihrem Wesenskern erhalten bleibt. Immer wieder derselbe Grundgedanke: Freiheit erringende Praxis an Stelle der Freiheit analysierenden Theorie, aber auch diese Praxis nur als die Praxis einer auf die negative Seite gestellten Theorie, die den bestehenden Zuständen ihre auflösende Kritik entgegensetzt.

Hinter dem witzigen Spiel der dialektischen Form erscheint so von Anfang an die charakteristische Sterilität aller marxistischen Politik. Eine entschiedene schöpferische und organisatorische Begabung hätte sich trotz aller Zeitumstände kaum mit solcher Sicherheit in einer nur negativen Aufgabe gefallen und durch alle Wandlungen der Weltanschauung mit solcher Zähigkeit an dem Jugendprogramme der kritischen Theorie als der entscheidenden Praxis festgehalten. Marx hat diese unproduktive politische Grundhaltung vor seinem Übergang zum Kommunismus und vor der Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, aus der sie sich angeblich als die wissenschaftlich notwendige politische Methode des Proletariats ergeben haben soll. (Anm. 3.)

Es ist seltsam genug, aber dieser radikale jüdische Doktor hat sein Leben lang nur eine Universalkur für alle heilungsbedürftigen sozialen Zustände gekannt: Kritik und politischen Kampf. Was später als das unabweisliche, weltgeschichtlich geforderte Allheilmittel der Leiden des internationalen Proletariats angepriesen wurde, war schon das Rezept, nach dem sich die junghegelschen Literaten an den Kämpfen des deutschen bürgerlichen Liberalismus zu beteiligen hatten. Praxis als Kritik, heißt es ohne lange Überlegung unbeirrt weiter, sowie nur in den Briefen an Ruge zur Einleitung der Deutsch-Französischen Jahrbücher der Übertritt zum Kommunismus zutage tritt: „Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser,

was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden."

Aus einem charakteristischen Defekt seiner politischen Begabung soll die Maxime des Befreiungskampfes einer großen Klasse werden, um deren Anhängerschaft der leidenschaftliche Führer wirbt. Man könnte von der instinktiven List des Willens zur Macht sprechen, die auch aus der größten Schwäche mit kühner Verhüllung ein Mittel des Erfolges zu machen weiß, und die Grenzen der Person als die zwingenden objektiven Grenzen der Sache selbst darstellen möchte. Jede große Weltanschauung, jedes politische System verbindet notwendig das ganz Subjektive mit dem Allgemeinen und Objektiven. Die Größe dieses subjektiven Koeffizienten ist verschieden. Beim Marxismus ist sie gewaltig. Hinter der sogenannten proletarischen Wissenschaft steht der spezifisch bestimmte geistige Habitus von Karl Marx. Es hat etwas Dilettantisches, von dem geistigen Typ einer Rasse zu reden, aber der Hinweis drängt sich so gebieterisch auf, daß er auch ausgesprochen sein mag: Karl Marx ist unverkennbar Jude. Weil er derselbe leidenschaftliche Jude war und blieb, deshalb die Einheit in seinem politischen Programm in seiner bürgerlichen und in seiner proletarischen Periode. Wer diesen Gedanken auf die äußerste Zuspitzung bringen wollte, könnte, wie wir noch sehen werden, von einer Erneuerung der Hegelschen Philosophie aus jüdischem Geiste sprechen.

Zunächst übertönte die Stimme der Verheißung die Stimme des Zornes und der Vernichtung, wenn der junge Eiferer zu seiner eigenen Zeit sprach.

Man muß sich das frischentschlossene Draufgängertum vorstellen, mit dem der junge Marx von der Universität in das praktische Leben übertrat. Mitführender Genosse der fortgeschrittensten deutschen Intelligenz, durch langjähriges, sorgfältiges Studium berechtigt, als Erbe

der großen philosophischen Tradition nach dem akademischen Lehramt zu streben, aus eignem Drang bürgerlicher Freiheitskämpfer in den verheißungsvollsten Tagen des deutschen Liberalismus: zu welchen überschwenglichen Hoffnungen mußte ihn nicht sein stürmisches Temperament fortreißen.

Und im Gegensatz zu dem idealistischen Überschwang dieser hohen Lebenserwartung die Wirklichkeit des deutschen Alltags, wie sie der jäh ernüchterte Marx auf einmal in all ihrer verletzenden Deutlichkeit vor sich zu sehen glaubte, als er vom Studenten zum Mitarbeiter der Rheinischen Zeitung geworden war. Es ist der alte banale Widerspruch einer buchmäßigen Weltüberwindung und einer ganz elementaren Unkenntnis der tatsächlichen Lebenszustände, deren unheimliche Dialektik auch Marx an sich erfuhr: die philosophische Gedankenwelt verblaßte ihm zur leeren Ideologie, weil er sie oberflächlich und knabenhaft verstanden hatte, und er glaubte zum ersten Male so greifbar die Wirklichkeit zu erleben, wie Hegel auf seinem Katheder sie nie erlebt haben konnte.

Aus der Stimmung dieses furchtbaren Erwachens werden unverlöschliche Eindrücke festgehalten.

Den grimmigsten Schmerz bereitet die Verzweiflung an der politischen Zukunft jener bürgerlichen Schichten, auf die er seine ganze Hoffnung gesetzt hatte. Erst in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern macht sich dieser Schmerz in Zornergüssen wütendster Verachtung Luft: „Krieg den deutschen Zuständen". Er hatte „die Spießbürger" kennen gelernt, „die keine Menschen sind". Man kann sich die ungeschriebene Leidensgeschichte des idealistischen Schwärmers leicht ergänzen, der die höchsten Prinzipien seiner Philosophie in die Kleinarbeit des Alltags hineintragen wollte und endlich doch „den ungeheuren Zwiespalt zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen

Wirklichkeit" feststellen mußte. Und noch ein anderes Wort wurzelt in den bitteren Erfahrungen dieser Zeit: „Es genügt nicht, daß der Gedanke sich zur Wirklichkeit drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen."

Durch ihn hatte sich der Gedanke des bürgerlichen Freiheitsideals der Wirklichkeit des rheinischen Bürgertums bemächtigen wollen, und diese Wirklichkeit hatte sich ihm versagt. Jener geheime Herrschaftsinstinkt, der in jeder Prophetennatur lebt, fand auch bald die richtige Wahrheit: „Ideen können überhaupt nichts ausführen; zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten." Denn da in ihm die innere Freiheitsglut nur noch stürmischer weiter brannte, so erlosch nur der Respekt vor der bürgerlichen Gesellschaft: der Prophet war bereit, neue Scharen durch seinen Ruf zu begeistern, wenn sich diese kraftvollen Scharen nur wollten finden lassen.

Es ist nicht ohne Humor, wie es sozusagen die ganz konservative Vorsicht der preußischen Regierung war, die Marx während seiner Mitarbeit an der Rheinischen Zeitung das erste drastische Beispiel zur materialistischen Geschichtsbetrachtung unmittelbar vor Augen stellte: die Provinzialstände in ihrer sauberen Abscheidung der Standesinteressen. Wenn man liest, wie Marx bei der Behandlung der Preßfreiheit den Standpunkt dieser Repräsentanten charakterisiert: wie sein politischer Idealismus fordert, daß sie mit hochentwickeltem, an der Hegelschen Rechtsphilosophie geschultem Bürgersinn nur das Interesse des Ganzen wahren sollten; wie die Tatsachen ihm die Beobachtung aufdrängen, daß der Fürst als Standesherr, der Ritter als Erbe ritterschaftlicher Tradition, der Bürger als Bürger sprach: so sieht man heute mit aller Deutlichkeit, da drängt sich ihm in der Berührung mit dem Leben ein neuer Realismus auf, der

über die gewohnten Hegelschen Sätze hinausgeht, ein Realismus, der feststellt, daß in einer klassenmäßig aufgebauten Gesellschaft alle politischen Überzeugungen klassenmäßig gefärbt sind.

Die Diskussion der Stände über das Holzdiebstahlsgesetz läßt ihn die ganze innere Empörung über diese erschreckende Einsicht verraten. „Das Privatinteresse betrachtet sich als den Endzweck der Welt." „Der Waldeigentümer läßt den Gesetzgeber in sich nicht zu Wort kommen." „Wenn es sich hier aber klar herausstellt, daß das Privatinteresse den Staat zu den Mitteln des Privatinteresses, wie sollte nicht folgen, daß eine Vertretung der Staatsinteressen, der Stände, den Staat zu den Gedanken des Privatinteresses degradieren will und muß."

Und endlich jene Sätze, mit denen Marx seine Tätigkeit als liberaler Journalist beschließt, und in denen sich das ganze helle Entsetzen ausspricht, mit welchem sich der junge Akademiker gegen die realistischen Lehren wehrt, die ihm die unmittelbare Erfahrung gab. „Holz bleibt Holz in Sibirien wie in Frankreich, Waldeigentümer bleibt Waldeigentümer in Kamtschatka wie in der Rheinprovinz. Wenn also Holz und Holzbesitzer als solche Gesetze geben, so werden sich diese Gesetze durch nichts unterscheiden, als den geographischen Punkt, wo, und die Sprache, worin sie gegeben sind. Dieser v e r w o r f e n e M a t e r i a l i s m u s (!), diese Sünde gegen den heiligen Geist der Völker und der Menschheit ist eine unmittelbare Konsequenz jener Lehre, welche die Preußische Staatszeitung dem Gesetzgeber predigt, bei einem Holzgesetz nur an Holz und Wald zu denken und die einzelne materielle Aufgabe nicht politisch, das heißt im Zusammenhang mit der ganzen Staatsvernunft und Staatssittlichkeit zu lösen."

Noch war es „verworfener Materialismus"! Gerade dieser Abscheu konnte später ein Motiv abgeben, den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben. Der „Materialis-

mus" blieb, wenn sich aber im Freiheitstraum ergab, daß gerade die Bestimmung der politischen Ziele durch die ökonomische Verumständung den endgültigen Emanzipationskampf der Menschheit entfesseln müßte, so wurde der verhaßte Name zum Symbol der siegreichen Überwindung aller lebensfremden idealistischen Schwäche, das sichtbare Zeichen, daß die Philosophie jetzt mit beiden Füßen in der wirklichen Welt stand. Über den Anblick der wirtschaftlichen Interessen hinter den politischen Zielen war der liberale Marx verzweifelt, aber dieselbe Einsicht bedeutet das Fundament seiner späteren sozialistischen Überzeugung. Darum also „Materialismus"! Das verworfene Wort ist nun zum Grundwort geworden.

Damit greifen wir indessen schon voraus. Im Herbst 1842 kannte Marx nur das Bittere seiner neuen Erfahrung, ohne zu wissen, welches neue Erkenntnismittel daraus zu gewinnen war. Er hatte aber in dieser Zeit der erschütterndsten Lebenserfahrungen auch schon gemerkt, daß es Gesellschaftsschichten gab, denen mit dem politischen Programm des Liberalismus wenig geholfen war. Wenn es auch nur rheinische Winzer waren und das arme Volk, das auf freie Holznutzung angewiesen war, so waren es doch Teile jener dunklen amorphen Masse, über die in der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht viel anderes stand, als daß auch gerade sie einen notwendigen Teil unseres Gesellschaftsbaues ausmache. Jetzt war auch diese Masse erlebte Wirklichkeit. Ein seltsamer Kontrast: die leidende Masse, in die der Blitz des gestaltenden Gedankens noch nicht eingeschlagen war, und ihr gegenüber der unterdrückte, erfolglose Denker. Schon in dieser rheinischen Zeit kann der Gedanke selbständig in ihm aufgetaucht sein, daß zwischen der freiheitshungrigen Philosophie, wie er sie lehrte, und den armen Leuten, für die er eintrat, ein unmittelbarer Kampfesbund ge-

schlossen werden könnte: dann war jene starke Gruppe von Menschen gefunden, welche „eine praktische Gewalt aufbieten konnte". Indessen blieb es bestenfalls zunächst bei unklaren Stimmungen.

Alle diese Gedanken wiesen zweifellos in ein und dieselbe Richtung, d. h. in die Richtung des späteren marxistischen Systems, und es könnte so scheinen, daß Marx ihren inneren Vereinigungspunkt mit Notwendigkeit finden mußte, als er sich daran machte, die bekannte Ankündigung in der Rheinischen Zeitung vom 15. Oktober 1842 auszuführen und die ihm noch unbekannten kommunistischen Ideen einer gründlichen Kritik zu unterwerfen. Aber er, der sich seinerzeit gegen Hegel so lange gewehrt hat, schreitet diesmal so rasch und sicher vorwärts, daß wir stutzig werden. Als er wenig über ein halbes Jahr später seine Mitarbeit an den Deutsch-Französischen Jahrbüchern beginnt, sind seine Gedanken in einen neuen Boden eingewurzelt und wachsen vor unsern Augen mit erstaunlicher Schnelligkeit. In diese kurze Zeit fällt die Entscheidung, und wir müssen uns danach umsehen, was diese Entscheidung so sehr beschleunigt haben kann.

Die Bewunderung für die große geistige Energie und die innere Elastizität von Marx wird nicht vermindert, wenn man sieht, wie zwei erstaunliche Glücksfälle ihm die Aufrichtung aus dem Zusammenbruch seiner alten Lebenshoffnung so sehr erleichterten, daß sich der Übergang zu einem neuen Glauben vollziehen kann, ohne daß sich in seinem Leben eine deutliche Periode des suchenden Zweifels und der lange quälenden Unsicherheit als besonderer Abschnitt hervorheben ließe, und ohne daß er in seiner Enttäuschung auch nur einen Augenblick in jener hohen Hegelschen Grundauffassung irre wird, daß sich die Gesellschaftsentwicklung in ihrer Notwendigkeit begreifen läßt, und daß die Zeit erfüllt ist, wo diese höchste

Einsicht restlos gewonnen werden kann. Allerdings lernt man die produktive Originalität von Marx sehr viel weniger hoch und ganz im Sinne des oben angedeuteten Typus einschätzen, wenn man sieht, wie er die wichtigsten Grundbestandteile seiner soziologischen Auffassung und seines sozialistischen Programms aus dem Buche von Lorenz Stein über den französischen Sozialismus und Kommunismus entnommen hat, und wie ihm bald darauf die „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie", die bekannte, mit genialer Leichtfertigkeit, aber lebendigster Tatsachenkenntnis hingehauene Skizze von Engels in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, einen so kräftigen und anschaulichen Eindruck des neuen Kapitalismus mit seinem Auf und Ab und mit seinen Gegensätzen vermitteln, wie ihn keines der akademischen Lehrbücher und gelehrten Systeme hätte gewähren können. Ganz im Gegensatz zu der schon so früh gegen die „Utopisten" gerichteten Kampfesformel eines „wissenschaftlichen" Sozialismus lassen uns die erhaltenen literarischen Dokumente dieser Übergangsperiode deutlich erkennen, daß Marx nicht nach der unvermeidlich etwas schwerfälligen Art der „Wissenschaft" aus langer und fortgesetzter Beobachtung der Gesellschaft zu seinen Hypothesen von ihren Triebkräften und ihrer Zukunft kam, sondern aus der Not seines Herzens heraus in schneller Entscheidung seinen politischen Glauben wechselte: seine Freiheitsideale waren das Fundament seines Lebens, die bürgerliche Welt seiner akademischen Hoffnungen lag zerschellt vor der unerbittlichen idealen Forderung, da bedeutete die neue Lehre vom Proletariat und seinem Emanzipationskampf die Erhaltung jener höchsten Freiheitswerte. Wer in induktiven Gewohnheiten aufgewachsen ist, wird durch die schnellfertige Sicherheit direkt verblüfft, mit der Marx und Engels von Anfang an vom Proletariat und von der Notwendigkeit seines Erfolges sprechen. Die Behauptung

ist der ganze Beweis. Dafür hören wir folgende Erörterungen: „Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit, wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. Nur dies Gefühl, welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels verschwindet, kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat machen." Und Marx verkündet den kategorischen Imperativ: „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist".

Für die legitime Entstehungsgeschichte eines „wissenschaftlichen" Sozialismus wäre es wohl zweckdienlich gewesen, erst den Kapitalismus gründlich kennen zu lernen und von da aus ein Urteil über die Lage und die Möglichkeiten der sozialen Klassen zu gewinnen. Ist es nicht wirklich merkwürdig, daß Marx auch in seinen eigenen Schriften den umgekehrten Weg gegangen ist: erst Geschichtsauffassung, dann Volkswirtschaft? Für einen schnellen Überzeugungswechsel ohne eigene induktive Forscherarbeit hätte es in der Tat die planvolle Hand eines wohlmeinenden Schicksals nicht besser fügen können, als daß die beiden entscheidenden Werke so richtig und so wohlabgemessen aufeinander folgten, daß Marx erst durch die Auseinandersetzung mit Stein im Klassenkampf die theoretische Formel und im Kommunismus die neue politische Orientierung fand, und daß dann, als er damit den richtigen Blick für Wirtschaftsfragen bekommen hatte, der Aufsatz von Engels erschien und ihm den großzügigen Überblick über das Wirtschaftsleben gab, den er so dringend brauchte. Da so viel Humbug mit der „Wissenschaftlichkeit" des Marxismus getrieben wird, darf man Marx an dieser Stelle einmal etwas derber anfassen: er ist über die Entstehung seiner materialistischen Auffassung sehr

verschwiegen und nimmt den Utopisten gegenüber Allüren an, die nur sehr relativ berechtigt sind.

In diesem Zusammenhang interessiert uns nur die Umwandlung von Marx dem Staatsphilosophen und liberalen Politiker in Marx den Sozialisten und Soziologen, während wir das spezifisch volkswirtschaftliche Denken von Marx beiseite lassen müssen. Wir können also das Verhältnis zu Engels nicht weiter verfolgen.

Das Verhältnis zu Lorenz Stein ist eines der reizvollsten Probleme in der Entwicklung von Karl Marx. Marx selber hat darüber nichts verraten, und doch ist es überwiegend wahrscheinlich, daß das glänzende Buch Steins für Marx die große entscheidende Wendung in seiner Weltanschauung herbeigeführt hat. (Anm. 4.)

Man mache sich doch klar, was dieses Buch für Marx bedeutete. Statt sich mit äußerlichen, popularisierenden Zusammenstellungen begnügen oder mühsam die zerstreuten Einzelwerke der französischen Sozialisten zusammenbringen zu müssen und sich dann an all den fremdartigen Versuchen, neue Gesellschaftsformeln aufzustellen, sozusagen langsam hinzutasten, um endlich bis zu dem geistigen Mittelpunkt all dieser Bestrebungen vorzudringen: bietet ihm Stein in einer Übersicht von bewundernswerter Klarheit all das vereinigt, was eben erst als neue beunruhigende Gestalt einer drangvollen, verworrenen Gegenwart die französische Öffentlichkeit beschäftigte. Die ganze durcheinanderwirbelnde Bewegung kommt auf einmal zu Wort und wird mit erstaunlicher Voraussicht als die weltgeschichtliche Parallele der deutschen Staatsphilosophie dargestellt. Ja, Stein versucht zum ersten Male, die unvermeidlich drängende Synthese zwischen Hegelschem Denken und den aus den Lehren des Sozialismus zu gewinnenden neuen Organisationsproblemen der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu vollziehen und spricht es in aller Deutlichkeit aus, daß diese

große Synthese die neue welthistorische Aufgabe ist, die zu ihrer Lösung des deutschen philosophischen Geistes bedarf, und die der fortgeschrittensten Höhe dieses Geistes nicht erspart werden kann. Manche Passagen Steins muß Marx geradezu als Worte der Verheißung gelesen haben, als Seherworte, die mit prophetischer Sicherheit gerade seine historische Mission definierten. Auch Stein war Hegelianer und nur drei Jahre älter als Marx. Was aber für Marx nur das unklare Gefühlsergebnis seiner rheinischen Erfahrungen war, war für Stein unter dem Einfluß der französischen Historiker zur klar formulierten Erkenntnis geworden: Klassenkampf als immer erneutes Bewegungsspiel der Weltgeschichte, Klassenkampf auch als Hintergrund der bürgerlichen Revolution, neue Klassenbildung im 19. Jahrhundert, Entstehung des Proletariats, Kommunismus als notwendiges Ziel dieses Proletariats, entsprechender Klassenkampf des Proletariats, also Umformung der alten bürgerlichen Gleichheitsforderung zur neuen wirtschaftlichen Gleichheitsforderung und darüber hinaus notwendige Umbildung einer nackten Gleichheitsforderung zum Programm der neuen gesellschaftlichen Organisation. Das waren Wahrheiten, die Marx überfielen. Das alles konnte Marx modifizieren, aber er hat nichts Wesentliches hinzugetan.

Es hieße aber dieses Verhältnis vollkommen falsch auffassen, wenn man Marx zum Plagiator an Lorenz Stein machen wollte. Gegenüber dem quietistisch bei der Staatsphilosophie beharrenden Stein konnte Marx mit seiner Lust, die ganze bürgerliche Ordnung umzureißen, um am Tage nach dem Siege eine neue Gesellschaft zu extemporisieren, sich als den Größeren empfinden, der nach Stein kam, und dem jener nur den Weg bereitete. Stein konnte von Hegel nicht los, während er mit voller Kraft zu der unbefangenen Empirie der Franzosen hinüber wollte. Stein sah nicht, daß auch in Deutschland ein Proletariat

entstand, das man für den Kommunismus begeistern konnte. Alles, was ihm durch Stein deutlich wurde, hatten ihn seine rheinischen Erfahrungen schon ahnen lassen. Schließlich hörte er durch Stein hindurch die französischen Originaldenker zu sich sprechen, die Historiker, die Sozialisten und die Kommunisten, und was er lernte, lernte er von ihnen, die ihn zunächst noch immer verwirrten. Stein kreuzte seinen Weg an der entscheidenden Stelle und er fragte ihn nach der Richtung, aber jener ging zurück, während er vorwärts strebte. Einen Augenblick danach waren die beiden schon weit auseinander. (Anm. 5.)

Man merkt von da an, daß Marx einen neuen geistigen Mittelpunkt hat, der nicht mehr diskutiert wird, sondern ein für allemal gewonnen ist. Aber die Umstellung seiner bisher staatsphilosophisch orientierten Gesellschaftsauffassung, die sein eigentliches Lebensfundament war, auf diesen neuen Mittelpunkt seiner Gedankenwelt, war die Aufgabe einer ganz persönlichen inneren Abrechnung. Das ist jene bekannte Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie, bei der sich für Marx das Verhältnis von Staat und Gesellschaft völlig umkehrte, so daß die bürgerliche Wirtschaftsgesellschaft nicht mehr die notwendige Ergänzung des Vernunftstaates blieb, sondern der Staat zum abstrakten Oberbau des ihn wesentlich bestimmenden konkreten Wirtschaftslebens wurde. Und das liberale Ziel der bloß politischen Emanzipation wurde in hastig ergrübelter, ziemlich gequält philosophierender Gedankenarbeit in eine „allgemein menschliche Emanzipation" umgedreht. Marx hat keinen Tag von Damaskus in dem romanhaften Sinne erlebt, daß eine alte Weltanschauung auf einmal verblaßte und eine neue fertig in voller Klarheit auf einmal vor ihm stand. Im Gegenteil, wir können in den Schriften und Aufsätzen von 1843 bis 1845 genau verfolgen, wie er in der leidenschaft-

lichen Erregung eines geistigen Daseinskampfes die Stützen seiner alten Staatsauffassung wegbricht, um das Gerüst für die kühnere Brücke seines sozialistischen Systems über dem Abgrund des kapitalistischen Lebens zu befestigen. Es sind Äußerungen der intensivsten Anspannung aller Verstandeskräfte im stürmischen Drange, aus den halben Ahnungen zur vollen Gewißheit zu kommen: ungebärdige Ausdrücke eines schwer gereizten Denkerzornes, der seiner Sache sicher war und dem das Umlernen nicht schnell genug vonstatten geht. Mehr ist es indessen nicht. Hinter den Kulissen, in dem Zwischenakt zwischen der Rheinischen Zeitung und den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, ist die grundsätzliche Umstimmung schon erfolgt. Wenn Marx selber später gesagt hat, daß er in jener Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie zum Sozialisten geworden sei, so ist das vollkommen richtig: nur hat er vergessen, hinzuzusetzen, daß er schon einen neuen Maßstab der Kritik mit sich brachte, als er diese Auseinandersetzung begann.

Mit dem Übergang zum Kommunismus stand Marx mit einem Ruck wieder so gut wie sicher auf dem Boden. Eigentliche Weltanschauungszweifel haben ihn damals nicht belästigt. An seiner sozialen Erfahrung war seine Staatsphilosophie zusammengebrochen. Jetzt war das Fundament zu einem neuen Baue gegeben. Diese neue Aufgabe hieß in ihrer grundsätzlichen Fassung: Fixierung einer sozialistischen Bewußtseinsbasis an Stelle der „Staatssittlichkeit", Formulierung einer realistischen Gesellschaftstheorie an Stelle der „Staatsphilosophie". Das war das Programm für Marx als Denker. Diese neue Aufgabe hieß in ihrer konkreteren Wendung: als Praxis, Ausarbeitung der Maximen für eine kommunistische Praxis, die den älteren kommunistischen Versuchen, „der allgemeinen Anarchie unter den Reformen", überlegen wäre; als Theorie gründlichstes Studium der sozialen

und wirtschaftlichen Bedingungen des 19. Jahrhunderts. Das war das Programm für Marx als Sozialisten und als Nationalökonomen. Hatte aber für Marx in seiner akademischen Periode die Rechtsphilosophie im Mittelpunkt des Interesses gestanden, so konzentrierte sich nach seiner Glaubenswende seine ganze Geistesarbeit so sehr auf diesen Komplex der neuen sozialen Probleme, daß alle anderen Fragen ihn nur noch an der Peripherie seines Denkens berührten. Es ist bekannt, mit welcher Ungleichmäßigkeit er sogar diese neuen Problemgruppen behandelte, nachdem er sich durch die intensive Arbeit bis etwa 1847 mit ihren fortschreitend präziseren Formulierungen in seinen neuen Gedanken einmal völlig zu Hause fühlte. Sein neues Wirklichkeitsbedürfnis ging mit ihm durch. Die Grundfragen seiner Ethik werden nur mit flüchtigen Andeutungen gestreift, die prinzipiellen Stücke der Geschichtsauffassung in kurzen Sätzen hingeworfen. Die ganze Arbeit, die nicht zum Broterwerb nötig war, galt der konkreten, kommunistischen Praxis und dem Studium der konkreten Volkswirtschaft. Das Wirtschaftsleben namentlich über das er sich das ein für allemal entscheidende Urteil auf den ersten Anblick hin gebildet hatte, erwies sich als immer komplizierter und merkwürdiger, und die sonderbare Begriffsverknüpfung seiner Mehrwerttheorie ließ ihn nicht mehr los: es reizt seinen grübelnden, analytischen Scharfsinn, diesem Rätsel in alle seine Geheimnisse nachzugehen, und die unermüdliche Emsigkeit seines wissenschaftlichen Eifers ließ ihn immer neue Massen von empirischem Material verarbeiten, um den Kapitalismus in allen seinen Teilen zu kennen.

Daß Marx diese Aufgabe seines arbeitsreichen Lebens nicht sofort mit allen ihren großen Anforderungen vor sich sah, ist ohne weiteres klar. Aber es ist auch ohne weiteres begreiflich, daß sich in den kritischen 40er Jahren die stürmische Eile seiner geistigen Entwicklung

womöglich noch beschleunigt, als er sieht, daß eine ungeheure Zukunft vor ihm liegt, wenn er nur erst die tatsächlichen Kenntnisse erworben hat, die allein das Prinzip des Kommunismus fruchtbar machen können. Für ein langes, überflüssiges Zurückstarren ist da keine Zeit.

Und doch ist noch eine Abrechnung mit der Vergangenheit nötig. Eine Abrechnung mit dem Kampfesgenossen der akademischen Jahre in Berlin, Bruno Bauer, der von der revolutionären Praxis zu der frivolen Ruhe einer sich überlegen dünkenden, rein kontemplativen Weltbetrachtung zurückgekehrt war, und von dem mit wildem Hohn sich lösen die Möglichkeit gewährte, all das, wenn auch in wirrstem Durcheinander, herauszustoßen, was an neuen, weltumstürzenden Gedanken nach seiner Form verlangte. Vor allem aber eine Abrechnung mit Hegel, die am Ende auch zu einem ansehnlichen Bande angeschwollen wäre, wenn nicht ein anderer Marx zuvorgekommen wäre: Feuerbach. So ist es bei dem bekannten kurzen Aufsatz zu einer Kritik der Rechtsphilosophie Hegels geblieben, jenem Teil des Systems, der dem sozialistischen Gedanken unmittelbar im Wege stand. Die generelle Auseinandersetzung kommt nur in gelegentlichen Äußerungen zum Ausdruck.

Was Marx auch beim friedlichsten Verlaufe seines Lebens von Hegel fortgetrieben hätte, haben wir gesehen. Nach dem, was er erlebt hatte, mußte dieser leidenschaftliche Mann, der fluchte, wo er nicht mehr segnen konnte, das Bedürfnis haben, sich mit äußerstem Nachdruck von Hegel zu lösen. Der Gegensatz war für sein Empfinden nicht einfach ein Gegensatz von Staatsphilosophie und soziologischer Auffassung, der sich innerhalb der gemeinsamen Weltanschauung des konkreten Rationalismus so oder so hätte vertragen können. Für Marx war die Berliner Periode zu einer Zeit der ideologischen Träume

geworden, wo er seine Kraft auf der einseitigen Jagd nach phantastischen Hirngespinsten vergeudet hatte, während er in Bonn und Köln, in Belgien und in Paris die unmittelbare Erfahrung einer Wirklichkeit in sich erlebt hatte. Alles Heil lag nun in der reinen Empirie, während die Spekulation nur noch ein veralteter Rest der Scholastik war. Statt des nebulosen Volksgeistes galt es die derbe Tatsächlichkeit der gesellschaftlichen Zustände zu erforschen. Dieser volle, sich an das Leben anklammernde Realismus konnte für ihn nur gegen Hegel erkämpft und behauptet werden.

Es wiederholt sich in diesen Jahren 1842 und 1843 immer wieder, daß das Glück der Ereignisse Marx mit erstaunlicher Schnelligkeit weiter trägt. Feuerbach war gekommen, und der eigene Kampf gegen Hegel war damit überflüssig geworden. Der Gottesglauben war in seinen Grundfesten erschüttert, und was gegen die Spekulation zu sagen war, war auch mit so lautem Kampfeseifer gesagt, daß es seine Wirkung tat. Wäre der so viel klügere Marx philosophischer Privatdozent in Bonn geworden, wer weiß, ob es bei aller Waffenbrüderschaft wegen gröbster Mißverständnisse Hegels ohne einige scharfe Polemik gegen Feuerbach abgegangen wäre. Der kommunistische Agitator sah die revolutionierende Wirkung der Feuerbachschen Gedanken. Das kam gelegen. Und Marx suchte nun Feuerbach als Schrittmacher zu benutzen, indem er in die verwaschenen Worte Feuerbachs seine neuen sozialistischen Gedanken als ihren wahren Sinn hineinlegte. Dabei mochte mitwirken, daß er dadurch in der Tat die ersten brauchbaren Formen bekam, in die er den gärenden neuen Inhalt hineinfüllen konnte. So schreibt Marx „wirklicher Mensch", „Gattung" und „neuer Humanismus" und setzt dann auseinander, daß damit nicht Feuerbachs sentimentales Beieinander von „Ich und Du", sondern nur die ausgebreitete Fülle des ganzen gesellschaftlichen Zu-

standes zu verstehen sei. Dieser Gebrauch Feuerbachscher Phrasen zur Erörterung gesellschaftlicher Probleme, die Feuerbach nicht verstand, hörte aber auf, als sich aus der Feuerbachschen Schule ein vager Gefühlssozialismus entwickelt hatte.

Was sich abspielt, ist also eine stark akzentuierte, aber ungründliche Loslösung von Hegel unter agitatorischer Anlehnung an Feuerbach. Mit der Staatslehre fällt der Philosoph. Das wird sehr kurzer Hand, sozusagen aus dem Stegreif, erledigt. Denn diese ganze prinzipielle Loslösung von Hegel bestand außer der oben gekennzeichneten unredlichen Polemik gegen seine Dialektik wesentlich darin, daß Marx wie Feuerbach, aber in einem durchaus gesellschaftlichen Sinne, nicht mehr vom absoluten Geist, sondern von „wirklichen Menschen" handeln wollte, und daß er seine soziologische Gedankenwelt zunächst als „neuen Humanismus" und dann im Verlauf seiner Polemik gegen Bauer nachdrücklich als „Materialismus" bezeichnet. Ein etwas abgekürztes Verfahren, das nur aus dem Bedürfnis verstanden werden kann, daß Marx sich mit einem kräftigen Ruck von seiner Vergangenheit freimachen wollte, um sich seinen neuen Aufgaben widmen zu können.

Die sogenannten „wirklichen Menschen" von Karl Marx würden sich als ein drastisches Demonstrationsbeispiel dafür verwenden lassen, wie derjenige von einem Widerspruch in den anderen getrieben wird, der da glaubt, aus der Unmittelbarkeit eines von starken Eindrücken ergriffenen subjektiven Gemütes heraus, dies und das, isolierte Einzelerlebnisse mit dem Stimmungswerte des erregten Augenblicks als die „Wirklichkeit" festhalten zu können. Wirklichkeit ist das zusammenhängende objektive Ganze in seiner Notwendigkeit, eine Welt, die das Denken in ihren wesentlichen Charakteren festgelegt

und verbunden hat. Vom „Wirklichen“ sprechen heißt den Anspruch erheben, daß man sich gegen die täuschenden Illusionen des momentanen Scheines und der ganz subjektiven Auffassung gesichert hat. Es ist schade, aber für Marx' rein äußerliche und formalistische Auffassung und Aneignung der Hegelschen Logik durchaus kennzeichnend, daß er sich nicht eines leisen Augenblicks daran erinnert, daß „Wirklichkeit“ zunächst ein viel mißbrauchtes Wort und näher besehen eine Denkbestimmung, die Kategorie der verstandenen Objektivität ist, die man nicht kritiklos im Dienste einer subjektiven Polemik verwendet. Marx hat nur eine Phrase aufgegriffen, die ihm gelegen kam, und verwirrt sich dann in diesem unverdauten Sprachgebrauch, indem er haltungslos von der idealen Forderung zu den vorhandenen Zuständen, vom Augenblicksdasein einzelner Individuen zum makrokosmischen Prozeß der Menschheit hinübertaumelt. Alles verschwimmt diesem „Materialisten“ in derselben gedankenlosen „Wirklichkeit“.

Daß die „wirklichen Menschen“ nur eine der Figurationen im Schleier der Maja sind, die unser Geist mit verschieden deutender Auffassung in immer bestimmteren Begriffen zu fassen sucht, erscheint dem seiner eigenen „Wirklichkeit“ stets so sicheren „gesunden Menschenverstande“ höchst paradox. Aber von der ersten Kindheit bis zu der Weisheit, die „vier Menschenalter sah“, folgen in jedem Menschenleben eine Reihe sehr verschiedener menschlicher Wirklichkeitsbilder aufeinander, und der Entwicklungsprozeß der Gesellschaft ist eine Gestaltenfolge des menschlichen Selbstbewußtseins: der zaubergläubige Naturmensch, der gottverbundene Christ, erlebten eine andere menschliche „Wirklichkeit“ als die modernen Träger einer Periode des wissenschaftlichen Denkens. Und es liegt auf der Hand, daß es auch in einem aufgeklärten wissenschaftlichen Zeitalter keine so

ganz alltägliche Selbstverständlichkeit ist, was die menschliche Wirklichkeit ausmacht. Man kann für intellektualistische Perioden, wie die unsere eine ist, eine erste und eine zweite Stufe menschlicher „Wirklichkeiten“ unterscheiden: eine Wirklichkeit der mikrokosmischen Individualitäten und eine Wirklichkeit des gesellschaftlichen Makrokosmos und der überindividuellen Zusammenhänge und Gesetze. Es ist sehr schwer, daß man sich versteht, wenn man in diesen verschiedenen Wirklichkeiten lebt.

„Wirkliche Menschen“, darunter versteht der gesunde Menschenverstand des modernen Alltags sich und seinesgleichen, so wie er sich und seinesgleichen in diesem Treiben der Zeit nun einmal mit dem Gefühle sieht, daß so und nicht anders der Mensch in seiner Einzelheit lebt und ist. Diese Normalperspektive kann reicher oder ärmer an Erfahrung des Lebens und an psychologischer Einsicht sein, danach sind die „wirklichen Menschen“ mit sehr verschiedenen Qualitäten ausgestattet, höher an Intellekt oder triebhafter in ihrer Entartung, ihre Schicksale werden bunter, ihre Typen mannigfaltiger, ihre Leiden und Freuden eindringlicher und lebendiger: bei allen diesen vielseitig schimmernden Unterschieden bleibt doch der eine wesentliche Zug gemeinsam: die „wirklichen Menschen“ erscheinen sozusagen in der normalen Statur und Größe ihres eignen Alltags, mit all der Wichtigkeit, die sie ihren kleinen und großen Interessen zuschreiben. Nur ein Porträt in Lebensgröße und mit allen kleinen Details kann eine solche „Wirklichkeit“ erschöpfen. Jeder bedeutet für sich eine kleine Welt, die ihren Mittelpunkt in sich selber hat, und wir neigen dazu, in der Illusion eines höchst persönlichen Subjektivismus, der das natürliche Ausleben der eigenen Individualität für das wahre Wesen des Humanen hält, die letzte selbstbewußte Vollendung „wirklicher“ Menschlichkeit zu erblicken. Diese Perspektive ist die naturgemäße Betrachtungsweise des

bürgerlichen Verkehrs und einer von der religiösen Vertiefung der Subjektivität fortgewendeten individualistischen Aufklärung. Unser 19. Jahrhundert sah den wirklichen Menschen im wesentlichen so, wie ein Bürger den andern sieht, und konnte bei dieser Betrachtungsweise seines gesunden Menschenverstandes so ziemlich sicher bleiben, weil es eine für die atomisierte Welt des organisationslosen Kapitalismus völlig angemessene Weise war, wirkliche Menschen zu sehen.

In der makroskopischen Perspektive der soziologischen Betrachtung bleibt alles einzelne wie es ist, höchstens daß bei einer der Tendenz nach wissenschaftlichen Erfassung der menschlichen Wirklichkeit auch das Detail schärfer und bestimmter, mit gründlicherer Analyse aufgefaßt und herausgearbeitet wird. Aber dieses Einzelne der individuellen Lebensschicksale wird klein und schiebt sich zusammen, es wird auch auf generelle Bestimmungen abgekürzt, um in einem Bilde des gesellschaftlichen Ganzen in der zukommenden Größe zu erscheinen. Dafür treten die überindividuellen Zusammenhänge heraus. Ein überindividueller Lebensaufbau der Gesellschaft, in dem der einzelne zur Wirkung kommt, in den er hineingeboren wird und nach dessen Anforderungen er sich in der Ausbildung seiner Anlagen bewußt oder unbewußt formieren muß! Ein überindividueller Lebensprozeß in allen Sphären des Lebens, in der wirtschaftlichen Versorgung, in politischem Zusammenwirken und in der sozialen Bewußtseinsbildung in Kunst, Religion und Wissenschaft, aus dem heraus der einzelne ebensosehr den Inhalt für all sein Tun bekommt, wie all sein Tun mit allen seinen Regungen in diesen großen überindividuellen Lebenszusammenhang zurückverläuft! Überindividuelle Entwicklungsgesetzlichkeiten, die durch die Generationen hindurch erst den Nachgeborenen durch den Ablauf großer Veränderungsreihen erkennbar werden, die uns als die immer reichere

Entfaltung anfänglich gegebener triebhafter Entwicklungsanlagen vergesellschafteter Gruppen erscheinen. Für diesen Standpunkt erschließt sich erst im Verständnis eines weiträumigen säkularen Gesamtlebens das „wirkliche" Wesen der Menschen.

Wenn ein Denker die Aufgabe gehabt hätte, diese beiden verschiedenen „Wirklichkeiten" ganz distinkt einander gegenüberzustellen, war es Marx. Er lebte als einer der ersten wesentlich in jener zweiten überindividuellen Betrachtungsweise der menschlichen Wirklichkeit, die aber unter einer spekulativen Form schon den positiven Inhalt der Hegelschen Gesellschaftsphilosophie ausmachte. Von diesem Standpunkt aus waren die Phrasen Feuerbachs über den wirklichen Menschen ein ohnmächtiger Rückfall in die Befangenheiten der platten Alltagsansicht. Das weiß Marx, und deshalb hebt er auch immer wieder hervor, daß für ihn im Gegensatz zu Feuerbach wirkliche Menschen Menschen im gesellschaftlichen Lebenszusammenhange sind. Aber auf der anderen Seite hat er jenen Gegensatz von akademischer Buchweisheit und unmittelbarer Lebenserfahrung durchgemacht! Die Lebenserfahrung stellte die selbstsüchtigen und die leidenden Mitmenschen in ihrer natürlichen Größe vor das erschreckte Auge. Die Hegelsche Geistesphilosophie hatte nur die Grundnotwendigkeit der Staatsentwicklung und des Geschichtsablaufes gegeben, und der Student hatte die einleitende Erinnerung wohl nicht genügend beobachtet, daß alle diese überindividuellen Zusammenhänge der menschlichen Geistesentwicklung nur durch die harte Not und durch den rücksichtslosen Kampf der Individuen ihr weltgeschichtliches Leben vollziehen.

So ergibt sich für Marx die eigentümliche Zwickmühle: gegen Hegel und die Hegelianer sind die mikrokosmischen Individuen die wahre menschliche Wirklichkeit, gegen Feuerbach dagegen die makrokosmischen Zusammen-

hänge der Gesellschaft. Marx bringt das nicht zusammen, die offene Polemik gegen Hegel mit Feuerbachschen Worten und die latente Polemik gegen Feuerbach mit Hegelschen Gedanken wechseln zunächst ziemlich unvermittelt miteinander ab. Aber mit innerer Notwendigkeit vollzieht sich schließlich die auf den ersten Blick so sonderbare Verschiebung, daß ein Schlagwort, das ursprünglich den Kampf einer lebensnahen Wirklichkeitslehre gegen die graue Hegelsche Spekulation bezeichnen sollte, immer mehr zum Schlagwort der auf Hegel beruhenden soziologischen Auffassung gegenüber dem bürgerlichen Alltagsverstande wird. Hegel war tot, während die Propaganda der neuen gesellschaftlichen Weltbetrachtung zur eigentlichen Lebensaufgabe wurde. „Wirklich“ bekommt für Marx mehr und mehr den Sinn, daß der Schein zu zerstören ist, mit dem das Alltagsbewußtsein der kapitalistischen Periode das menschliche Leben nimmt. Marx gibt dabei seine temperamentvollen Analysen, wie die Zeitgenossen der kapitalistischen Periode sich in ihrem eigenen Bewußtsein spiegeln, und wie sie an sich, im Lichte einer soziologischen Betrachtung, wirklich sind, so namentlich in der Darstellung der sogenannten Menschenrechte als eines spezifisch bürgerlichen Freiheitsideals und mit dem grimmen Hinweis auf den jüdischen Habitus des kapitalistischen Geistes. Diese klaren und ergebnisreichen Fortführungen der Hegelschen Phänomenologie des Geistes im Sinne einer vergleichenden Darstellung der vorherrschenden menschlichen Bewußtseinszustände in ihrem Zusammenhang mit der Organisationsform der menschlichen Gesellschaft lassen es manchmal bedauern, daß der spätere Marx so überzeugter Anhänger seiner ökonomischen Auffassung geworden ist, daß diese positiven Beiträge zum Verständnis der sozialen Bewußtseinsbildung hinter seinen plumpen späteren Lehren ganz verschwinden. Und das alles steht unter dem Zeichen der

wahren Wirklichkeit, die so als die Welt erscheint, wie sie in dem großen Blickfeld eines gedankenreichen Soziologen geworden ist.

Ursprünglich aber bedeutete die Hinwendung auf die Wirklichkeit den Protest eines „natürlichen" Lebensbewußtseins gegen die Hegelsche Spekulation. So hatte es Feuerbach verstanden, so hatte es Marx erlebt.

Gegen Hegel sollte bei Marx wie bei Feuerbach die Hinwendung auf den „wirklichen Menschen" wesentlich den schärfsten Widerspruch gegen alles Arbeiten mit einem „dem wirklichen Menschen jenseitigen Geist der Menschheit" zum Ausdruck bringen. Noch deutlicher heißt es gegen Bruno Bauer: „Die Geschichte tut nichts, sie ‚besitzt keinen ungeheuren Reichtum', sie ‚kämpft keine Kämpfe'! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die ‚Geschichte', die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts, als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen." Das klingt aber nur so lange völlig plausibel, als man vergißt, daß Marx selber makroskopischer Soziologe ist: denn es ist in Wahrheit banalste Alltagspolemik. Es mag hingehen, daß es ein grobes Mißverständnis der Hegelschen Gedanken war, bei ihm, der eine von der Wirklichkeit abgetrennte Idee nicht denken konnte, von einem jenseitigen Geist der Menschheit zu sprechen. Wer aber selber nie abließ, überindividuelle Entwicklungsgesetze des Gesellschaftslebens zu formulieren, wie Marx, sollte den gleichen Versuch auch unter einer noch so fremdartigen Terminologie zu respektieren wissen. Die wirklichen Menschen sind auch für Marx *an sich* etwas anderes, als sie *für sich* sind. Lehrt nicht Karl Marx, daß der Geschichtsprozeß der Menschheit eine große hinter dem Rücken der Individuen vor sich gehende Ent-

wicklung zur höchsten Selbsterkenntnis ist, indem jede Gesellschaft unter der Hand neue Produktionsmittel produziert, die dann rückwirkend sie selbst in unausbleiblicher Notwendigkeit zur Bildung neuer sozialer Institutionen necessitieren. Stehen aber die „wirklichen", „ihre Zwecke verfolgenden" Zeitgenossen in diesem großen überindividuellen Geschichtszusammenhang irgendwie anders als blinde Glieder, als in dem Weltprozeß eines noch so unrealistisch aufgefaßten Hegelschen Weltgeistes? Sagt Karl Marx nicht sogar wörtlich: „Die Menschheit stellt sich immer nur Aufgaben, die sie lösen kann." Wann hat sich die „ihre Zwecke verfolgende" lebendige Menschheit in ihrem historischen Lebensprozeß je irgendeine Aufgabe gestellt? Nennen wir aber mit Marx die bisherigen Etappen der dunkel nach oben drängenden sozialen Entwicklung, die ökonomisch-technischen Stufen und ihren Oberbau, in überindividuell transponierter Teleologie die gelösten Aufgaben der Menschheit, wie ist da der Begriff „wirkliche" Menschheit zu fassen? Wird er jenem Hegelschen „Geist" oder der Bauerschen „Geschichte" nicht zum verwechseln ähnlich? Der Versuch eines anderen Namens für denselben übermenschlichen Begriff?

Die große gesellschaftliche Wirklichkeit, wie Marx sie sah, war sehr viel unvollständiger und zusammenhangloser, wie die Geschichtsansicht Hegels, freilich dafür zweifellos aktueller, und von größerer Nähe und gleichsam von unten her gesehen. Hegels Archaisierung und Stilisierung fehlte, keine verschleiernden Konstruktionen lagen über dem Bild. Der *Effekt* der Wirklichkeit hatte sich also stark geändert, und das um so mehr, als Marx sozusagen ein Schwarzweißblatt mit stärksten Kontrasten von Bourgeoisie und Proletariat zeichnet, und diese Kontraste bei scheinbar kühlem Verismus unter der Hand doch als stärkste Stimmungsgegensätze gegeneinandersetzt. Im

übrigen sucht Marx den konkreten gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß zum höchsten Selbstbewußtsein und zur Freiheit unter stärkerer Beobachtung der ökonomisch-technischen Umstände und der Massenbewegungen in derselben universalhistorischen Weise zu sehen wie Hegel: die „wirklichen, lebendigen Menschen" verschwinden im überindividuellen Zusammenhang.

Indem aber Marx den wirklichen Geschichtsablauf wie Hegel wesentlich als den Aufstieg zu selbstbewußter Freiheit betrachtet, dabei jedoch diese Stufe der Freiheit, die Hegel in der Gegenwart sah, in die Zukunft verlegt, liegt bei ihm die erkennbare Wirklichkeit in der Tat jenseits der lebendigen Menschen. Nur der „unwirkliche" Zukunftsstaat gibt dem Prozeß seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit die vermeinte Richtung. Das soziologische Denken kann ein Rechnen mit solchen die Zukunft gestaltenden Tendenzen auf dem Grunde bestimmter Entwicklungsanlagen der Menschheit nicht vermeiden, wenn es die unmittelbare Gegenwart in den Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung einstellen will. Marx ist darum prinzipiell im Recht, durch seine Hypothese über das Ungewordene aber tendentiell Gegebene die Erkenntnis des Seienden zu vollenden. Man kann das auch im wissenschaftlichen Sinne einen Versuch nennen, die gesellschaftliche „Wirklichkeit" vollkommen zu erfassen. Aber Marx sprach von den „wirklichen Menschen" im Sinne jenes ganz massiven Realismus, den Feuerbach gegen Hegel vertrat. In diesem seinem eigenen Sinne hat er selber vollkommen überwirkliche Theorien formuliert

Das ließe sich noch ertragen, wenn er wenigstens jenen anderen Doppelsinn des Wirklichen vermieden, und nicht bald das was *ist*, bald das was seiner Idee nach sein *soll*, ganz ununterschieden zum Wesentlichen und Wirklichen machte. Jene eigentümlich verkreuzte Zwitter-

stellung zwischen dem Wirklichen des Alltags und dem Wirklichen der Gesellschaftswissenschaft, mit Feuerbach gegen Hegel, mit Hegel gegen Feuerbach, konnte am Ende nur bei großer kritischer Behutsamkeit so klar begriffen werden, daß ohne jeden Fehler im Inhalt oder im Ausdruck genau die richtige Mitte eingehalten wurde, die sowohl Hegel wie Feuerbach korrigierte. Marx hat aber die unglückselige Bezeichnung der „Wirklichkeit" in jeder Hinsicht so mißbraucht, wie sie sich nur irgend mißbrauchen läßt.

Wir müssen wieder fragen: Wer sind eigentlich diese wirklichen Menschen, von denen Marx spricht? Ist es etwa die Bourgeoisie, wie sie leibt und lebt? „Die Philisterwelt ist die geistige Tierwelt." „Die wimmelnden Köpfe dieser hirnlosen Wesen" sind also keine „wirklichen" Menschenköpfe.

Wer sind diese „wirklichen" Menschen? Marx, im Feuereifer seiner neuen Geschichtsbetrachtung, erklärt, nicht der Sabbatjude in seiner religiösen Erhebung ist der „wirkliche" Jude, sondern der „wirkliche" Jude ist der Werkeltagsjude mit seinem Schacher. Also wird doch auch der in der Fabrik disziplinierte Proletarier der „wirkliche" Proletarier sein, und nicht der Proletarier am Feierabend in der Volksversammlung. O nein! „Das menschliche Wesen ist das wahre Gemeinwesen." Der „wirkliche" Proletarier ist der „wirkliche" Mensch mit seinem unstillbaren Drange zur wahrhaften Emanzipation, der Freiheitskämpfer, der seine Ketten brechen wird. „Menschen, das wären geistige Wesen, freie Männer, Republikaner. Beides wollen die Spießbürger nicht sein." Das ist eine beinahe unheimliche Gedankenlosigkeit. Eben ist noch der schmutzigste Alltag die Wirklichkeit, und schon befinden wir uns im eschatologischen Freiheitsglanze einer phantastischen Welt. Bald die brutale Sprache des Apostaten, der allen Idealismus jählings abgeschworen

hat und mit seinen derben Hypothesen allein die untere Partie des Menschenlebens noch als „wirklich“ anerkennen möchte, bald die ideale Forderung des politischen Enthusiasten: das ist die „Wirklichkeit“ von Karl Marx.

Marx' aggressive Wirklichkeitslehre ist also eine reine Ideologie unter einem falschen Namen. Wie sehr auch die materialistischen Vergröberungen der tatsächlichen Zustände dem zu widersprechen scheinen, den eigentlichen Mittelpunkt aller menschlichen Wirklichkeit deutet jener leidenschaftliche Satz an: „Menschen, das wären geistige Wesen, freie Männer.“ Daraus spricht zwar sein eigenes politisches Temperament. Aber er hat nicht einfach das auf das ganze Proletariat übertragen, was er in seiner eigenen Brust erlebte. Die Allgemeinheit des Freiheitstriebes war ja seine felsenfeste wissenschaftliche Überzeugung. Freilich stammte sie nicht aus der Zeit seiner Berührung mit dem „wirklichen lebendigen Menschen“ während seiner praktischen Tätigkeit im Rheinland: damals hatten die „Antworten der deutschen Wirklichkeit“ anders gelautet. „Die Forderungen des deutschen Geistes“, darin liegt alles. „Das Wesen des Geistes ist die Freiheit.“ So stand es bei Hegel. Das glaubte Marx. Der innerste Kern seiner Lehre von den „wirklichen“ Menschen war eine extreme Radikalisierung der Hegelschen Lehre vom Geiste.

So ist die selbst von intelligenten Marxisten viel gerühmte Abwendung von Hegel zur „Wirklichkeit“ und zu den „wirklichen“ Menschen nichts als eine übertriebene Geste, wie sie nur das erregte Gefühl verständlich macht. Ein Symbol, in das Marx innerlich den ganzen Gegensatz gegen die alte philosophische Weltanschauung hineinlegte, so wie er in seiner leidenschaftlichen Art, Apostel des Kampfes auch als Denker, diesen Gegensatz subjektiv empfand. (Anm. 6.)

Auch der sogenannte „Materialismus“ von Marx ist zunächst nichts als eine solche pathetische Gebärde.

Was er als sein eigenstes Gedankensystem gab, war die hochrationalistische Lehre von der Entwicklung der Menschheit zur wissenschaftlichen gesellschaftlichen Selbsterkenntnis und bewußten gesellschaftlichen Selbstbestimmung. Das sollte eintreten durch Ablauf einer die Rationalität des Gesellschaftslebens ständig steigernden Entwicklungsreihe der Produktionsmittel, der ökonomisch-technischen Unterlagen des sozialen Lebens, die jede frühere Gesellschaftsstufe für die spätere produziert, lange Zeit wesentlich unbewußt über die notwendige soziale Weiterwirkung all der kleinen und großen technischen Fortschritte, aber, da sich auf Produktions*mittel* Produktions*zweck* reimt, selbstverständlich wesentlich intelligent und geistig schöpferisch bei der Entwicklung der Technik selbst. Marx hätte darum als soziologischer Forscher nur nötig gehabt, dieser sozialen Entwicklungshypothese einen adäquaten Namen zu geben, der ihre Stellung innerhalb eines Systems eines konkreten, historischen Rationalismus bezeichnet hätte. Wie in aller Welt konnte er auf den Gedanken kommen, diese in ihrem tiefsten Kerne idealistische Gesellschaftsbetrachtung mit einem Aushängeschilde zu versehen, das bei jedem arglosen Leser die allergrößten Mißverständnisse erwecken muß?

„Materialistische“ Geschichtsauffassung! Mehr noch wie ihre parteipolitische Handhabung bei der Ausdeutung der speziellen sozialen Entwicklungsnotwendigkeiten des modernen Proletariats, mehr noch wie die plumpen Verballhornisierungen ihrer Betrachtungsweise durch den Vulgärmarxismus hat dieser falsche, aber provozierende Name dazu beigetragen, daß eine grundlegende sozialwissenschaftliche Hypothese dauernd unter einer gewissen Anrüchigkeit leidet. Aber gerade diese Provokation war die Absicht. Der Name war buchstäblich gewählt, pour

épater le bourgeois, als Sturmfahne gegen die alte bürgerliche Weltanschauung.

Es ist keineswegs richtig, daß Marx die Bedeutung der ökonomisch-technischen Faktoren nur zufällig und harmlos als die Bedeutung der materiellen Umstände gefaßt habe, und daß das der ganze Sinn des Wortes sei. Als Marx den Namen wählte, war es ihm bitterernst damit. Vor allem beweisen die Thesen über Feuerbach, daß Marx seinen Materialismus in die Reihe der früheren Materialismen einzuordnen suchte, d. h. ihn als eine zusammenhängende materialistische Weltanschauung betrachtet wissen wollte.

So wie er seine neue Gedankenwelt erlebt hatte, bedeutete sie in toto den vollkommenen Gegensatz zum Hegelschen Idealismus, und das mußte, ebenso aus persönlichen wie aus agitatorischen Gründen, in schärfster Deutlichkeit gekennzeichnet werden. Wie sie aber benennen? Als sich unter den Feuerbachianern jener Gefühlssozialismus entwickelte, war mit dem „realen Humanismus“ nichts mehr zu machen. „Realismus“ allein hatte keine Schlagkraft, „Positivismus“ war von Anfang an unmöglich, da das für den Deutschen zunächst an die Verherrlichung alles Bestehenden durch die historische Rechtsschule erinnerte: „positiv, d. h. unkritisch“.

Aber „Materialismus“? Keinem philosophischen Schlagwort hatte er früher fremder und ablehnender gegenübergestanden. Gerade diese strikte Negation war zu negieren: Affirmation des Materialismus war das sichtbare Denkmal eines vollkommenen Sieges über seine alte Gedankenwelt.

So viele seiner vorschnellen Äußerungen forderten zu dieser Desavouierung der eigenen Vergangenheit heraus. Jene Stelle am Schlusse seines letzten Beitrags zur Rheinischen Zeitung! Hatte er nicht sogar gesagt: „Die grobe stoffliche Gestalt des materiellen Kampfes muß idealisiert

werden"? Kam es nicht gerade im Gegenteil darauf an, allen falschen Idealismus rücksichtslos unmöglich zu machen, die geltende politische Ideenwelt zu materialisieren durch den Nachweis der dahinter stehenden materiellen Kämpfe?

Der dialektisch spielende Esprit jener Tage, der durchaus keine persönliche Eigenheit von Marx ist, liebt es ja, gerade mit solchen Umkehrungen einer Antithese den verblüffendsten Kontrasterfolg zu erreichen. Wenn man den Marx von damals mit dem Spiel und Widerspiel seiner gegensätzlichen Ausdrücke liest, hat man geradezu das Gefühl: diese Feder kann eine Umkehrung vom Idealismus zum Materialismus nicht ungeschrieben lassen; es ist eine stilistische Notwendigkeit.

Aber gerade darum wird es nun auffallend, daß die wirkliche Aufnahme des entscheidenden Wortes verhältnismäßig lange dauerte. Marx hatte zu lange „Materialismus" und „Egoismus" gleichgesetzt, Marx wußte vor allem zu genau, daß der eigentliche Kern seiner Lehre eine Lehre von der Vervollkommnung des menschlichen Selbstbewußtseins war. Wie konnte also sein soziales und rationales Gesellschaftsbild „Materialismus" heißen?

Es muß als möglich gelten, daß der letzte Anstoß, das philosophische Gewissen zu beruhigen, von Engels ausging, und daß dann jeder der beiden Freunde das Wort in seiner Weise interpretierte. (Anm. 7.)

Wenn man nun fragt, was Marx präzis unter „Materialismus" als Weltanschauung verstand, kommen die Platitüden eines vulgären Freidenkertums nicht in Betracht, wie es unter seinen Anhängern grassiert. Marx unterscheidet seine Anschauung zu bestimmt von allen „rohen, unzivilisierten Materialisten", als daß man glauben könnte, er hätte seine philosophischen Lehrjahre jemals ganz vergessen. In den Augenblicken ruhiger Besinnung dürfte er sich etwa darauf berufen haben, daß nach Hegel selbst

der „Materialismus das System eines konsequenten Empirismus“ sei. Er habe in der Zeit seiner Hegelei den „ideenlosen Erfahrungskalkul“ und den „Standpunkt der allerniedrigsten Empirie“ sehr zu Unrecht verspottet, jetzt sei er strikter Empiriker und als solcher mit notwendiger Konsequenz Materialist. (Anm. 8.)

Die eigentliche Schwierigkeit lag aber nicht darin, ein allgemeines System eines vermeintlich konsequenten Empirismus als Materialismus zu bezeichnen, sondern diesen Namen für eine Geschichtsbetrachtung beizubehalten, deren Gipfelpunkt der Übergang einer abschließenden Gesellschaftserkenntnis in eine planvolle Gesellschaftspraxis war. Wie sich das vollzieht, ist merkwürdig genug. Die gebieterische Leidenschaft des Freiheitspropheten verlangt im geheimen Innern: ich will eine „materialistische“ Weltanschauung haben und das denkende Bewußtsein muß sich diesem verborgenen Geheiße des dominierenden Willens fügen. Das Wort „materiell“ wird nun in immer neuen Wendungen in die Formulierungen der Gesellschaftslehre hineingeflochten, bis alle Bedenken der auf eine objektive Erkenntnis eingewöhnten wissenschaftlichen Einsicht beschwichtigt sind. Der unheimliche Prozeß einer unbewußten Selbstbetörung des hochgelehrten Agitators. Deswegen treten die ökonomisch-technischen Bedingungen als „materielle“ Zustände auf. Deswegen klingt manchmal sogar der harmlose Gedanke herein, daß die „Menschen Schausteller und Verfasser ihrer eigenen Geschichte“ sind, und also selbst ihren eigenen Geschichtsprozeß „materialisieren“ oder „produzieren“. Und vor allem taucht die Wendung auf, daß in dieser Praxis des menschlichen Lebens „auch die Theorie zur materiellen Gewalt wird, sobald sie die Massen ergreift“. Es war wirklich keine ganz leichte Taufe.

Was endlich gewonnen war, war doch nur das bloße Wort „Materialismus“.

Dieser Name versprach viel zu viel. Marx hatte tatsächlich nichts als seine Gesellschaftslehre. Er hat zwar in einem bemerkenswerten Abschnitt der Heiligen Familie die Entwicklung des französischen Materialismus dargestellt und hat sich damals sichtbar bemüht, seine Geschichtsauffassung zu einer einheitlichen Weltanschauung zu ergänzen. Das Ende war, daß er von den bisherigen Materialismen zwar manches Interessante lernte, aber daß er sich mit keinem von ihnen identifizieren konnte. Denn was er seinen eigenen „Materialismus" nannte, war nun einmal eine Geschichtstheorie und Lehre von der Praxis der gesellschaftlichen Selbsterkenntnis. Das ließ sich mit keinem der früheren Versuche in Verbindung bringen. Kein Materialismus zeichnete ein so kühnes Bild eines eigengesetzlichen Prozesses alles Wirklichen, wie die Hegelsche Philosophie. Und was hatte die berühmte Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken überhaupt für einen Sinn? „Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage."

So ergab sich das, was man einen konfessionslosen Materialismus auf Hegelscher Grundlage nennen könnte. Marx erkannte in seinem Alter gerne an, daß er von keinem Philosophen so viel gelernt habe wie von Hegel, und fuhr im übrigen fort, abstrakt einem unbestimmten allgemeinen „Materialismus" zu huldigen, der mit den Systemen des naturwissenschaftlichen Radikalismus weiter keine ausgesprochene Gemeinschaft hatte.

Indessen bedeuteten die neuen Ausdrücke der „wirklichen Menschen" und des „Materialismus" doch noch mehr als eine äußerliche Änderung in der Terminologie. So unzweifelhaft der dahinter verborgene wesentliche Inhalt der Geschichtsbetrachtung derselbe blieb, so änderte sich das bewußte Ideal des wissenschaftlichen Arbeitsverfahrens, dem Marx bei seiner Darstellung gesellschaft-

lich-geistiger Zusammenhänge nachstrebte. Hatte er schon in seiner Berliner Zeit das eigentlich spekulative Element Hegels beiseite geschoben, so schien es ihm jetzt geboten, alles Sein und Werden in der Weise der „Naturwissenschaft" zu betrachten. Er greift diesen naturwissenschaftlichen Empirismus ohne langes Besinnen als die einzig mögliche Methode der Wissenschaft auf und hat offensichtlich das Bestreben, alle seine Theorien in der „exakten" Weise dieses allein realistischen Erkenntnisverfahrens zu formulieren. Marx naturalisiert die Gesellschaftswissenschaft im Sinne eines geistlosen, mechanistischen Zusammenhangs, wie Hegel sie der Sprache nach theologisiert hatte. Gerade darum haben die gemeinsamen logologischen Grundanschauungen der beiden Denker äußerlich ein so grundverschiedenes Gesicht.

Damit geht nun bei dem späteren Marx immer dreierlei durcheinander: der sachliche Gehalt des geisteswissenschaftlichen Inhalts, die alten Hegelschen Denkgewohnheiten und die naturalistische Aufmachung, die er diesem Inhalt trotz aller dialektischen Denkgewohnheiten zu geben sucht. Das macht ihn so vieldeutig und erklärt das scheinbare Rätsel, daß sich ebenso der banausische Vulgärmarxismus mit einigem Recht auf seinen Meister berufen kann, wie ihn Max Adler als den über Hegel hinaus fortgeschrittenen Begründer einer neuen Denkmethode behandeln kann.

Diese „materialistische" Aufmachung muß darauf hinauskommen, die spezifische Mitwirkung der Bewußtseinsfaktoren im Wirklichkeitsprozeß gerade an der Stelle wegzuretuschieren, wo sie am greifbarsten vorliegt: bei der Bildung, der Verbreitung und Realisierung der großen sozialen Ideen. Das wirkt vor allem darum so sonderbar, weil der Sozialismus selbst eine der größten, wenn nicht die gewaltigste Neubildung im gesellschaftlichen Bewußtseinsleben ausmacht, und darum der Marxismus die in-

stinktwidrige Neigung an sich hat, die Daseinsbedeutung seiner eigenen geistigen Tat zu negieren. Wir haben schon hervorgehoben, daß das Denkergebnis von Marx gleichwohl wesentlich inhaltsvoller ist, als seine naturalistische Denkabsicht. Aber diese bewußt in den Vordergrund geschobene, seinem positiven sozialen Tun so eigentümlich widersprechende naturalistische Denkabsicht charakterisiert seinen geistigen Habitus nach dem Bruch mit Hegel. Seine Grundvorstellung von der unverbrüchlichen Notwendigkeit und Gesetzlichkeit alles sozialen Geschehens war von Hegel übernommen. Darin lag kein neues Ergebnis. Aber diese geistesgesetzliche Notwendigkeit sollte im Aufklärungssinn als natürlicher Mechanismus gedacht werden. Das war der sogenannte Materialismus von Marx als Prinzip seiner bewußten wissenschaftlichen Arbeit.

Trotzdem alle politischen Gedanken des Marxismus darin zentriert sind, daß auf dem Boden höchster Gesellschaftserkenntnis der Grundtrieb zur Freiheit die wahrhaft menschliche Emanzipation vollbringen wird, kommen so die Äußerungen zustande, nach denen alles bewußte Geistesleben in krudem Parallelismus nur als eine mehr oder weniger überflüssige innere Abspiegelung der allein wirkungskräftigen sogenannten realen Prozesse des Seins aufzufassen sei. Der Geist wird zur „geistigen Natur" in dem plumpen Sinne, daß diese Natur nun weiter keine Rätsel hat. „Das Ganze, wie es im Kopf als Gedankengang erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt *in der ihm einzig möglichen Weise* aneignet." Das bedeutet nicht das heuristische Prinzip der biographischen Forschung, daß jeder individuelle Kopf sein Gedankenganzes in der ihm einzig möglichen Weise aufgebaut hat, sondern gilt Marx als Erklärung des gedankenbildenden Prozesses: eine Gehirnfunktion von simpelster Eindeutigkeit, die jeweils auf Grund der materiellen Zustände der Gesellschaft ihr Uhrwerk

abschnurrt. Am allermarkantesten verrät sich aber jene die Tatsachen vergewaltigende „Naturalisierung“ in den bekannten Sätzen: „Die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt haben.“ Indessen kehrt auch das Ideal immer wieder zurück, wenn man es zugunsten einer sogenannten Naturgesetzlichkeit mit einer Mistgabel vertreiben will. Was war es doch, was die Arbeiterklasse sollte? „Sich auf Grund einer neuen Produktionsunterlage in Freiheit setzen.“ Aber das ist beileibe keine Verwirklichung von Idealen. Und statt klar und deutlich die gesellschaftlichen Voraussetzungen zu erörtern, unter denen ein reorganisatorischer Grundtrieb mit Notwendigkeit bewußte sozialistisch bestimmte Ideale ausbildet, die in klassenmäßig modifizierter Weise verbreitet und verfochten werden, und statt aus der Lebensgemäßheit dieser Ideale und der organisatorischen Kraft der ihnen anhängenden Schichten auf den wahrscheinlichen Ablauf der kommenden Entwicklung zu schließen, kann Marx sich selber, blind und kritiklos, mit Sätzen betören, die unmittelbar das Gegenteil von dem bedeuten, was sie nach seiner Absicht erklären sollen. Er erträgt sogar unbeirrt die verschrobene sinnlose Wendung, die Arbeiter sollen „die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit setzen“, damit nur ja der Vorgang wie ein im prägnanten Sinne „natürliches“ Geschehen aussieht, daß die materiellen Unterlagen des sozialen Lebens als solche ohne alle idealistische Willensbildung mechanisch in Bewegung setzen.

Man darf sagen, diese „Naturalisierung“ seiner Gedankenwelt hat Marx um seine größte Einsicht betrogen. Einen Augenblick ist seine Fragestellung genial. Das ist die Zeit, wo er die philosophische Kontemplation des Hegelschen Denkens zur umgestaltenden Praxis seines im gesellschaftlichen Zusammenhang erlebten Denkens um-

gebildet hat. „In der Praxis muß die Menschheit die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit ihres Denkens beweisen.“ „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“

Wie vollziehen sich soziale Metamorphosen? Wie vollzieht sich die Bildung des sozialen Bewußtseins vom Zustand einer Zeit? In welchen Formen schließen sich die individuellen Willenszentren zu bewußten sozialen Wollungen zusammen? Welches sind die Grenzen und die Möglichkeiten einer planmäßigen Selbstgestaltung des ganzen Gesellschaftslebens? Das alles beantworten, hieße im Geiste des Sozialismus Hegel wahrhaft überwinden. Gewiß, die Zeit war kaum reif für solche Fragen. Aber diese größten Probleme alles unserer Analyse zugänglichen Lebens lagen doch greifbar vor den Augen derer, die die Hegelsche Geschichtsphilosophie realistisch fortsetzen wollten. Man spürt es namentlich in den „Thesen über Feuerbach“, wie nahe Marx daran war, den ganzen Komplex dieser Fragen für sein bewußtes Denken zu erobern. Und sowohl bei der Betrachtung seiner Ethik, wie bei der Betrachtung seiner Geschichtsauffassung stoßen wir darum auf die merkwürdigen Ansätze zu soziologischen Gedanken, die einen größeren Marx versprachen als den Marx des Marxismus.

Jedoch die großartige Frage, „wie ist das menschliche Denken gegenständliche gesellschaftliche Tätigkeit“, wird naturalistisch vergröbert. Die spätere Geschichtsauffassung geht nicht auf die Gedankenpraxis, sondern auf die Rolle der ökonomisch-technischen Faktoren, die so aufgefaßt werden, daß alle soziale Bewußtseinstätigkeit eindeutig in allen ihren Veränderungen in einseitiger Abhängigkeit vor jenen materiellen Zuständen abläuft. Und der quasi kausale Prozeß der wirtschaftlich-technischen als Ganzes ungeplanten Umgestaltung der Gesellschaft

macht nunmehr die ganze Metamorphose der Gesellschaft aus, bis der Blitz der Erleuchtung in jäher Plötzlichkeit in die proletarischen Massen schlägt und mit der Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat der kausale Ablauf des sozialen Geschehens sofort in teleologische Gestaltung umschlägt. Von einem vergleichenden Studium der sozialen Wollungen, von der Staatenbildung und der Staatenerneuerung, von den bürgerlichen Parteien und ihren politischen Aktionen, von den religiösen Bewegungen mit ihrer Kirchenbildung, von alledem ist keine Rede, obwohl der Sozialismus doch nur als der Versuch einer Potenzierung dieser großen sozialen Willensabläufe begriffen werden kann. Alles das verschwindet vor der groben materialistischen Formel, die alle Besonderheit der geistigen Bildungen kurzerhand mit der Zwangserklärung beseitigt: daß sie jeweils die einzig mögliche Ausgestaltung auf Grund der materiellen Zustände sei. Dazu kommt noch jene spezifische Verblendung, die an eine soziale Neugestaltung ohne konstruktive Pläne glaubt, so daß in der Auffassung von Marx die soziale Willensbildung völlig gehaltlos wird und in dieser Ärmlichkeit mit einigem Recht als ein sekundärer Teil des Geschichtsprozesses gelten kann.

Die rücksichtslose Naturalisierung des Geschichtsprozesses unter ausschließlicher Betonung der Wirkung der ökonomisch-technischen Faktoren konnte den Erfolg eines kommunistischen Agitators im 19. Jahrhundert wesentlich verstärken. Marx als Denker ist daran verkümmert. Freilich bleibt ihm auch so der Ruhm, das königliche Problem der gesellschaftlichen Willensbildung in realistischer Fassung aufgeworfen zu haben, und so einseitig seine ausschließliche Beobachtung der ökonomisch-technischen Faktoren sein mag, so bleibt sie doch eine Hypothese von unermeßlichem Erkenntniswert.

Mit alledem hat sich indes ergeben, daß die Art, wie

Marx sich von Hegel abwendete, noch etwas anderes war, wie der subjektive Bruch des Schülers mit dem Lehrer und die ganz autonome Erarbeitung einer eigenen Weltanschauung. Mochten die Worte, unter denen sich die Abwendung vollzog, von Feuerbach stammen, mochten Überlegungen von der seltsamsten Eigenart dazu führen, daß das neue Denken als „Materialismus" auftreten konnte: im Grunde ist es ein Reflex eines großen zeitgeschichtlichen Bewußtseinswechsels, was sich auch im Gedankenleben von Karl Marx auswirkt. Was hinter den gegen Hegel gerichteten Schlagworten wesentlich steht, ist ein neuer Wahrheitswert: der Wahrheitswert der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber dem Wahrheitswert philosophischer Spekulation. Dieses neue Denken schritt damals von Triumph zu Triumph.

Karl Marx hat die Übertragung dieses Denkens auf gesellschaftliche Probleme bis zum äußersten Extreme übertrieben, aber er ist keineswegs der einzige, der diesen methodischen Irrtum begangen hat. Im Gegenteil, während Engels wegen seines spezifisch naturwissenschaftlichen Dilettantismus der Versuchung zur naturalistischen Weltbetrachtung unterliegen mochte, dürfte Marx von vornherein wesentlich durch die Geschichtstheorien der französischen Historiker und Sozialisten und durch die Wirtschaftslehre der englischen Nationalökonomen für den strikten Empirismus gewonnen sein. Indem ihm durch die Lehre vom Klassenkampf und durch die Formeln von den gegeneinanderstrebenden Kräften der Preisgestaltung neue gesellschaftliche Einsichten aufgingen, waren für ihn von vornherein so viel positive Erkenntnisresultate mit einem mechanistischen Grundstandpunkte verbunden, daß in begreiflicher Illusion die Frage nach der Grenze der grundsätzlichen Zulässigkeit naturalistisches Denkverfahren kurzerhand beiseite geschoben werden konnte.

Als Karl Marx mit dem philosophischen Idealismus

brach, fand er die eigentliche Naturwissenschaft und damit eine im engeren Sinne naturwissenschaftliche Weltanschauung, ja sogar die naturalistische Gesellschaftsbetrachtung in so kraftvoller Entwicklung, daß er ohne langes Besinnen seine Gedankenwelt mit dem Gefühl der selbstverständlichen Gewißheit prinzipiell neu orientieren konnte. Das war von allen den glücklichen Faktoren, die seinen schnellen Glaubenswechsel erleichterten, der allgemeinste und umfassendste.

Eins bleibt dabei freilich ein merkwürdiges Rätsel. Wie kommt es, daß der Begründer der materialistischen Geschichtsauffassung nicht sehen konnte, daß zwar in der atomisierten kapitalistischen Gesellschaft mechanistische Naturwissenschaft als Weltanschauung möglich ist, daß aber in einer etwaigen sozialistischen Gesellschaft als in einer Gesellschaft der planmäßigen Organisation und des höchsten sozialen Selbstbewußtseins der Standpunkt einer toten Mechanisierung innerlich unmöglich ist. Indem er sich aufreckte, um die kapitalistische Gesellschaft zu zerschmettern, wurde er mit seinem eigenen Bewußtsein in eine rein kapitalistische Gedankenbildung hineingezogen und sah die Möglichkeit einer sozialen Weiterentwicklung in der Verzeichnung einer spezifisch kapitalistischen Theorie.

So bleibt diese Entwicklung von Karl Marx in allem paradox und inkonsequent, und die Einheit dessen, was uns schließlich als sein wissenschaftlicher Sozialismus entgegentritt, besteht nicht in der großartigen Geschlossenheit, mit der der einheitliche Ausbau eines festgefügten Gedankensystems von Grund aus durchgeführt ist. Gewiß, die geistige Energie, mit der Marx den Hegelschen Gedanken von der Notwendigkeit alles Geschehens auch auf gesellschaftlichem Gebiete durchgeführt hat, ist im höchsten Maße bewundernswert. Aber sein Weg ist nicht der des Denkers, sondern der eines von einer übermächtigen

inneren Stimme geführten Freiheitspropheten. Erst die Freiheit und mit ihr das Proletariat und sein Klassenkampf, als Werkzeug der allgemeinen Befreiung! Der ganz gestaltlose, zerstörende Freiheitswille hat den Primat, er beherrscht den Intellekt, der im Dienste dieses herrischen Willens aus seiner Zeit alles das aufgreift und zusammenfügt, was seiner unbändigen Sehnsucht den trügerischen Schein einer welthistorischen Notwendigkeit verleihen kann. Dazu waren die Konstellationen ganz außergewöhnlich günstig. Man könnte an ein Schicksal glauben, dessen Stunde erfüllt war. So außerordentlich wirkten alle Umstände zusammen, daß Marx, von Stufe zu Stufe fortgerissen, in wenigen Jahren aus dem liberalen Hegelianer zu jenem in so unvermittelter Größe dastehenden Denker wurde, als den ihn das ausgehende 19. Jahrhundert anstaunen mußte.

Nachdem wir so die Entwicklung von Karl Marx bis zu dem Punkte verfolgt haben, wo er mit dem subjektiven Gefühl der Befreiung von seiner Vergangenheit und in der durch keine Zweifel getrübten Illusion eines exakten wissenschaftlichen Verfahrens an die Ausführung seiner eigenen Lebenspläne geht, wird es für unsere Zwecke unnötig, der fortschreitenden Ausbildung seiner Gedankenwelt weiter nachzuspüren, oder gar darzustellen, wie er im höheren Alter seine stärksten Übertreibungen zu korrigieren begann. Daß er unter der Hand von Extremen des Materialismus und des Antikapitalismus zurückkam und seine Auffassung zu ein wenig vorsichtigeren Formulierungen revidierte, ist ja bekannt. Aber das sind Modifikationen einer überwiegend konstanten Grundauffassung, die für uns kein wesentliches Interesse haben.

Für die hier entscheidende Frage, ob Marx sich jemals von dem mächtigen Einfluß Hegels befreien konnte, ist genug gesagt. Es ist ihm nicht gelungen. Nur mit Worten hat er sich freigemacht, als wenn es genügte, ein Gedankensystem, in dessen Methode alle Formen und Mittel des Denkens in langer, harter Arbeit eingeschult worden sind, mit einer äußerlichen Gebärde von sich zu weisen. Schon darin verrät sich die starke, kritiklose Kurzsichtigkeit von Marxens naturalistischer Periode.

Es handelt sich in der Sprache Hegels um den Gegensatz des „An sich“ und des „Für sich“. „Für sich“, für sein eigenes Bewußtsein, war Marx zum autonomen Denker

geworden, in dem alle Spuren der idealistischen Verschrobenheiten getilgt waren und der mit exakter Wissenschaftlichkeit die Notwendigkeiten des Gesellschaftslebens naturgetreu darstellte. „An sich", für die objektive Analyse der Marxens Erfahrungsbild aufbauenden Faktoren, war er ein Kryptohegelianer, der an allen entscheidenden Stellen in unbewußter Naivität die alten Grundanschauungen beibehielt und in den alten Denkgewohnheiten dachte.

Auch wenn man das Weltbild eines ganz individuellen Denkers in seine Konstituentien zerlegen will, muß man natürlich mit schematisierender Abstraktion die bekannte Unterscheidung von Form und Inhalt durchzuführen suchen.

Damit wird sofort klar, daß der durch das spätere Denken von Karl Marx formierte Erfahrungsstoff selbstverständlich ein anderer war als der Hegels, und daß er ebenso selbstverständlich auf ganz andere positive Lebensfragen der Gesellschaft eine Antwort suchte, wie Hegel. Von der kapitalistischen Welt des 19. Jahrhunderts hatte Hegel, wie wir wissen, nichts geahnt und von der Möglichkeit einer revolutionären Bewegung des Proletariats gar nichts gewußt. Der Inhalt, den Marx verarbeitet, Marx als Nationalökonom und Marx als Sozialist, gibt uns somit noch viele Einzelfragen auf, die einmal bei späterer Gelegenheit zu behandeln sein werden. nachdem oben schon angedeutet wurde, daß er auch auf diesen Gebieten durch Stein einerseits, durch Engels andererseits viel bedeutsamer beeinflußt ist, als man für gewöhnlich glaubt. Wir werden aber schon diesmal abschließend an geradezu drastischen Beispielen den Beweis führen können, wie Hegelsches Denken, und noch dazu gröblich mißverstandenes Hegelsches Denken, Marx als Nationalökonomen und Marx als Sozialisten bis in die scheinbar unabhängigen Einzelheiten seiner Formulierun-

gen hinein bestimmte. Und das kann nicht anders sein. Denn nur das formierende Denken gibt dem von dem Bewußtsein erlebten Erfahrungsstoff den einheitlichen Zusammenhang, und die Verknüpfungsgewohnheiten des Denkens, sein natürlicher oder erworbener konstruktiver Stil, müssen sich im Kleinen ebenso verraten wie im Großen.

In der Tat wird niemand Marx mit jenem Maßstab der professoralen Genügsamkeit ausmessen wollen, die eine wissenschaftliche Bedeutung schon in dem Sammelfleiße sieht, der neues „Material" zusammengebracht hat. Der Stoff seiner Darstellung von Wirtschaft und Gesellschaft ist von vielen anderen behandelt, und auch das verhaltene Pathos der politischen Leidenschaft kann die intellektuelle Wirkung seiner Werke nicht erklären. Die Macht, die Marx ausübt, liegt in jenem konstruktiven Stil, die es ihm ermöglicht hat, überaus große Zusammenhänge in einem Felde zu vereinigen, und durch diese einheitsvolle Verknüpfung all das sorgfältige Detail mit dem ganzen des Systems organisch zu verbinden. Die Form macht den Denker. Die Form ist das Innerste des Denkens und darum ist es ein gedankenloses Mißverständnis, wenn man etwa meint, es sei nur äußerlich und ziemlich gleichgültig, daß Marx bei selbständigem Inhalte von Hegel die Form seines Denkens überkommen habe.

Daß diese Hegelsche Form bei Marx nicht rein erhalten ist, haben wir vorhin gesehen. Bei der Denkform von Karl Marx liegen, wenn man von einem in der ersten Studentenzeit sehr starken, niemals ganz verschwundenen Einschlag an Romantik und dergleichen absieht, zwei oder besser drei Schichten übereinander: der wesentlich rationale gesunde Menschenverstand der aufgeklärten rheinischen Bourgeoisie, mit dem er in seiner Jugend in die Welt hinaussah; die Hegelschen Denkgewohnheiten, in die er sich in der für die gelehrte Geistesarbeit entscheidenden Zeit

der ersten bewußten Aufnahme disziplinierter Denkmethoden zuerst widerstrebend, aber dann mit um so nachdrücklicherer Selbstzucht hineingearbeitet hatte; endlich jenes pseudonaturwissenschaftliche Denken der materialistischen Periode, in das er, dem Zuge der Zeit folgend, nach der Loslösung von Hegel ohne langes Besinnen verfallen war, und das in vieler Hinsicht die Rückkehr zur Vulgäranschauung der aufgeklärten, unromantischen bürgerlichen Intelligenz bedeutete. Es ist zuzugeben, daß diese Analyse noch nicht alles erklärt. Es bleibt ein Rest, der noch aufzulösen ist. Eine eigentümliche Grundgesetzlichkeit in Marxens geistigem Verhalten, die die Auswahl bestimmt, nach der er sich das Hegelsche Denken für seinen Gebrauch adaptiert. Das wird deutlicher und deutlicher, je mehr man in die Tiefe seines Wesens dringt. Aber dieses aus dem Grunde des Unbewußten oder des unbewußt Gewordenen von innen her durchschlagende Ausleseprinzip seiner bewußten geistigen Struktur läßt sich erst fassen, wenn wir erkennen, was mit dem Ineinanderklingen seiner beiden bewußten wissenschaftlichen Gedankenstellungen nicht zu erklären ist.

Für das wissenschaftliche Denken des späteren Marx kommen also Hegelianismus und Naturalismus in Betracht. Kein Zweifel, daß für Marx selber der naturwissenschaftliche Empirismus den höchsten Wahrheitswert bekommen hatte, und daß es seine bewußte Absicht war, sein Gedankensystem im Gegensatze zum spekulativen Idealismus zu entwickeln. Kein Zweifel, daß diese bewußte Grundhaltung seiner methodischen Absicht auf die Ausbildung seiner Gesellschaftslehre verhängnisvoll zurückgewirkt hat, weil sie der objektiven Natur des zu gestaltenden Stoffes widersprach. Aber kein Zweifel auch, daß es nur eine an allen Stellen verhältnismäßig dünne Oberschicht seiner Denkgewohnheiten geblieben ist, weil es nur ein äußerliches Denksollen blieb, das das Oberbewußtsein

als regulative Maxime der wissenschaftlichen Arbeit aufstellte, ohne daß Schritt für Schritt der Schlendrian der alten gewohnten Denkverfahren auf seine weitere Tauglichkeit untersucht und gemäß dem neuen methodischen Leitbild umgestaltet wäre.

Es mutet ja beinahe wie eine stille Ironie der Geschichte an, daß dieser Mann, der alle Ideologie zu einer bloßen Funktion der ökonomisch-technischen Zustände machen wollte, ein geradezu mustergültiges Exempel für den Nachweis abgeben kann, daß alte durch die Arbeit der Jünglingsjahre erworbene Denkgewohnheiten und Kategoriengruppen in den scheinbar selbständigen Systemen der Mannesjahre wieder durchschlagen, wenn man im unbedachten Zornesmut den Disteln der alten Weltanschauung nur so die Köpfe abschlägt, statt sie mit ihrer tiefsten Gedankenwurzel völlig auszugraben. Gerade Marx, für den einstmals Prometheus „der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender" war, hätte sich nicht in dem knabenhaften Grimme eines alten Gottes gefallen sollen. Aber man könnte an diesen stolzen Schluß der Vorrede zu seiner Dissertation anknüpfend sagen, daß Marx fort und fort mehr dem gedankenlosen Bruder des Prometheus als dem Schutzpatron des Sozialismus gehuldigt hat. Was heißt es anders, wenn man auf alle Selbstbesinnung so sehr verzichtet, daß man die wesentliche Grundabhängigkeit seines Denkens nicht mehr herauserkennt, wenn man aller planenden Weisheit bis zu dem Grade spottet, daß man die ganze Gesellschaft der Menschen von neuem bauen will und sich bei diesem Werke mit fanatischer Torheit gegen alle Bilder sträubt, nach denen sich schaffen ließe.

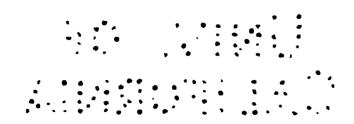
Indem Marx um seines „Materialismus" willen mit der Philosophie brach, warf er das Werkzeug fort, mit dem er sich allein von jenen geheimen Ketten hätte befreien können, in die das Hegelsche Denken die innersten Ver-

mögen seines Geistes geschlagen hatte. Zwar behielt er das Schlagwort des philosphischen Zeitalters bei: Kritik. Aber diese Kritik geht nur nach außen, nur auf die Gesellschaft, nicht mehr auf die inneren Denkmittel der gesellschaftlichen Erfahrung. Der Kritizismus fällt durch Marx auf den selbstgewissen Standpunkt des gesunden Menschenverstandes zurück, während doch für Marx selber die Weltbetrachtung des sogenannten gesunden Menschenverstandes des 19. Jahrhunderts eine bürgerliche Ideologie gewesen war. Gerade das macht den Mangel an wirklicher Selbstbesinnung mehr als befremdend und zeigt, wie verblödend das bloße Schlagwort des Materialismus auf Marx gewirkt hat. Marx glaubt nun ohne weiteres, daß sich in ihm mit exogener Notwendigkeit ein ebenso der idealistischen Philosophie wie dem bourgeoisen Geist entgegengesetzter neuer Gedankentypus als innere Abspiegelung der neuen Zustände auskristallisieren werde. Nachher war es leicht, bei einer oberflächlichen Modifikation der Gedankenstellung die subjektive Illusion eines radikalen geistigen Fortschritts zu haben.

> Er scheint mir, mit Verlaub vor Ew. Gnaden,
> Wie eine der langbeinigen Zikaden,
> Die immer fliegt und fliegend — springt,
> Und gleich im Gras das alte Liedchen singt.

Man kann darum in schärfster Zuspitzung sagen: es ist gewiß kein Zufall, sondern es ist eine notwendige Begleiterscheinung der materialistischen Geschichtsauffassung, daß ihr Urheber gegen sich selbst kritiklos wurde, und man müßte bei einigem Nachdenken über die Entstehungsgesetze von Weltanschauungen von vornherein erwarten, daß gerade bei Karl Marx verhüllte Reste seines früheren Denksystems besonders kräftig nachgewirkt haben.

Daß Karl Marx kritiklos war, kann beim ersten Hören als paradoxer Widerspruch gegen die herrschende Auf-



fassung erscheinen. Aber es ist so, und wir haben dafür schon Beweise genug bekommen.

Man darf die eigentliche Kritik, die kontrollierende Selbstkritik des wissenschaftlichen Denkens nur nicht mit dem tüftelnden Scharfsinn der begrifflichen Unterscheidungen oder mit dem aggressiven Besserwissen einer verstandesscharfen Kampfnatur verwechseln, das eine Genugtuung daran hat, dem Gesinnungsverwandten das ausführliche Sündenregister seiner häretischen Irrtümer vorzuhalten. Eigentliche Selbstkritik besteht auch nicht in jener rastlosen Ungenügsamkeit der Arbeitsweise, die Marx vor Engels voraus hat, und die seinem großen Hauptwerke, wenn sie ihn auch am Fertigwerden gehindert hat, in so bewundernswerter Weise das Gewicht einer immensen Gelehrsamkeit und die durchgearbeitete Form präziser Begriffe und lückenloser Deduktionen gegeben hat. Eigentliche Selbstkritik geht nicht auf den Gegenstand, sondern auf den Verfasser selbst und auf seine Methode.

Wir kennen jenen Jugendbrief an seinen Vater, der im Geiste jener subjektivistischen Tage ein Musterstück der rücksichtslosen Selbstanalyse ist, und bis in die Deutsch-Französischen Jahrbücher hinein spielt das Wort und der Gedanke der „Selbstverständigung“ eine stark betonte Rolle. Nachher hört das auf. Marx ist seiner neuen Anschauung so intensiv g e w i ß, daß er ihre W a h r h e i t nicht mehr untersucht. Das ist genau dieselbe Gedankenlosigkeit, wie bei dem Mißbrauch der Kategorie der „Wirklichkeit“. Es scheint beinahe unmöglich, daß ein Hegelianer gerade diesen Unterschied von G e w i ß h e i t und W a h r h e i t verwischen konnte. Aber das ist gerade für das Verhältnis von Marx zu der Hegelschen Logik so charakteristisch, daß er sich in ihren formalen Prozessen mit erstaunlicher Sicherheit bewegt, während ihre materiellen Denkaufgaben sein Denken keineswegs bis auf den Grund geläutert haben.

Als eine äußere Folge der Stilllegung der tiefsten Selbstbesinnung kann man es ansehen, wenn Marx in all den Streitschriften seiner Entwicklungsjahre gegen Ruge und Bauer, gegen Kriege und Proudhon sich immer wieder selber mit seinen eigenen Denkfehlern verspottet, ohne es zu merken. Am klarsten wohl, wenn der Verteidiger der Mehrwerttheorie sich mit grenzenlosem Spotte gegen Proudhons „Konstituierung des Wertes“ wendet, als wenn es ein so großer Unterschied wäre, den flüssigen Ablauf der kapitalistischen Wertbildung à la Proudhon durch eine verfehlte Praxis der Wertfixierung oder à la Marx durch eine verfehlte Theorie von den fixen Wertmengen zu vergewaltigen. Denn das Grunddogma der exakt faßbaren Wertkonstanten bleibt doch dasselbe.

Indessen sind das Einzelzüge, deren Ausführung nur beweisen würde, daß der Mangel an sorgfältiger Selbstkritik für ein streitbares Temperament besonders gefährlich wird. Aber auf ein bis in alle Details vollständiges psychologisches Bild von Karl Marx kommt es uns nicht an.

Denn wenn es wirklich noch eines Beweises bedürfte, daß das unbewußte Fortschleppen Hegelscher Gedanken nur ein Symptom für die durch den Übergang zum Materialismus notwendig eingetretene geistige Grundverfassung mangelnder Selbstbesinnung wäre, so genügt es ja, darauf hinzuweisen, daß Marx die berühmte Kantische Frage niemals dahin variiert hat: wie weit ist wissenschaftliche Erkenntnis kommender Gesellschaftszustände möglich. Diese kritische Grundfrage jedes möglichen „wissenschaftlichen“ Sozialismus hat, näher gesehen, einerseits eine prinzipielle Bedeutung, wenn nach den Grundvoraussetzungen gefragt wird, die wir anerkennen müssen, wenn wir eine objektive Sozialwissenschaft aufbauen wollen, und andererseits führt sie unvermeidlich auf die Fülle der Probleme der einzelnen sozialwissenschaftlichen Induktionsmethoden. Marx hat sich weder über die allgemeinsten

Voraussetzungen, noch über die induktive Logik seiner Gesellschaftslehre ausgesprochen, ja, man darf sagen, es sind keine Zeichen dafür vorhanden, daß er auch nur über das eine oder das andere groß nachgedacht hätte. Man spottet so gern über den armen Fourier, der jeden Mittag auf seinen Millionär wartete, um das erste kommunistische Experiment zu finanzieren. Karl Marx aber glaubte, eines schönen Tages den geistigen Schatz einer unfehlbaren Methode gefunden zu haben, den er nur so hinzuzählen brauchte, um damit die höchste soziale Einsicht zu erwerben.

— — — · —

Man hat bei dem Nachweis der überwiegenden Bedeutung der Hegelschen Grundgedanken im späteren Denken von Marx auf das Problem der Marxistischen Ethik, auf das Problem der Marxistischen Geschichtsbetrachtung und auf das Problem der Dialektik einzugehen.

Wäre Marx ein logologischer Denker, der auf Grund des neuen Prinzips des gesellschaftlichen Zusammenhangs aller menschlichen Lebenserscheinungen, wenn auch nur von außen her, das Problem unserer Bewußtseinsbildung und unserer Gedanken- und Maximenentwicklung als gegesellschaftliches Phänomen erkannt hätte, dessen Zusammenhänge und Grundnotwendigkeiten nur aus dieser seiner sozialen Natur heraus verstanden werden könne, so müßte es unsere zentrale Aufgabe sein, die Nachwirkung Hegels gerade an dieser Stelle nachzuweisen. Es würde sich dann allerdings um eine ganz bewußte, ganz kritische Fortführung der Hegelschen Gedanken handeln müssen, also gerade um das, was bei Marx nun einmal fehlt.

Denn Marx fällt als Fortsetzer der Hegelschen Logik grundsätzlich in den platten Alltagsverstand der bürger-

lichen Aufklärung zurück. Er behält die Form der dialektischen Methode als Denkverfahren vollkommen bei, aber er erklärt diesen dialektischen Denkprozeß für eine bloße Bewegung des individuellen Denkens. Nicht die geringste Ahnung davon, daß sich das Denken als eine autonome Gesetzlichkeit des lebendigen Seins fassen läßt! Nicht die geringste Ahnung davon, daß das Denken als Prozeß der Verallgemeinerung durch seine eigenste Natur ein überindividuelles Geschehen ist. Vollendete singularistische, pseudonaturwissenschaftliche Naivität!

Darum ist in der sogenannten realistischen Dialektik von Marx, dem mit vollem Bewußtsein beibehaltenen formalen Arbeitsmittel seiner Forschung und Darstellung, die Dialektik Hegels zur Methode degradiert, mit der sich vorteilhaft arbeiten läßt, die in ihrer im traditionellen Schema fortgesetzten Anwendung ergebnisreich ist, ohne in ihrem eigenen tatsächlichen Lebenscharakter weiterer Beachtung zu bedürfen.

Wir werden darum die Nachwirkung Hegels im Bewußtseinsaufbau von Karl Marx am sachgemäßesten darstellen, wenn wir sie zunächst an den Stellen aufsuchen, wo sie den wesentlichen Inhalt dieses Bewußtseins bestimmt. Das ist die Ethik und die Geschichtsauffassung.

Ethik und Geschichtsauffassung von Karl Marx sind ein und dieselbe geistige Substanz entweder in der Form des Willens oder in der Form der Erkenntnis erlebt. Wenigstens sind sie das prinzipiell und müssen es überall prinzipiell da sein, wo die höchste Vollendung der wissenschaftlichen Erkenntnis in dieser oder jener Wendung als der notwendige Höhepunkt der menschlichen Geschichtsentwicklung aufgestellt wird. Diese Identität von Ethik

und Geschichtsauffassung ist das notwendige Ideal aller monistischen Vernunftphilosophie, und hier, wo wir gelernt haben, den Marxismus ohne seine naturalistische Schminke zu verstehen, ist eben nur zu konstatieren, daß der Marxismus mit seiner Lehre von der exakten gesellschaftlichen Selbsterkenntnis und Selbstgestaltung diesen hegelianischen Grundcharakter einer monistischen Vernunftphilosophie behalten hat. Naive Leser können vor Hegel so gut wie vor Marx entsetzt zurückschaudern, weil ihnen nur die eherne Gesetzlichkeit eines sich nach unverbrüchlichen Gesetzen vollendenden Weltprozesses entgegentönt, und, wie es im modischen Jargon der heutigen Philosophie heißt, alle menschlichen „Werte“ in der ungeheuren Sachlichkeit dieses Geschehens verschwunden sind. Aber anders gesehen, ist bei Marx wie bei Hegel alles Wert; der Prozeß der Gesellschaftsentwicklung ist das Hinaufwachsen zur Mittagshöhe einer vernunftgemäßen gesellschaftlichen Lebensform durch das tätige Erleben und Gestalten der vernünftigen Individuen und bedeutet also in schulmäßiger Terminologie die Realisierung des absoluten Wertes der Freiheit.

Man kann das Janusgesicht einer solchen Identitätsphilosophie naturgemäß auch als eine Identität des Subjektiven und des Objektiven fassen. Das kommt auf dieselbe Grundtatsache hinaus, daß wir uns doppelt erleben als subjektiv wollende und handelnde Glieder in einer Welt der objektiven Notwendigkeit, die auch über uns selbst hinweggreift.

Steigen wir von dem theoretischen Ideal eines solchen vollendeten Identitätsbewußtseins zu den Versuchen herab, dies Ideal zu verwirklichen, so treten die beiden in der Identität zusammengehaltenen Pole dieses dialektischen Verhältnisses von Subjekt und Objekt deutlich auseinander. Ethik und Geschichtsauffassung erhalten jede eine besondere Aufgabe und sind jede für sich zu betrachten.

Die Ethik wird zur maximalen Subjektivierung des Objektiven, die Geschichtsauffassung zur maximalen Objektivierung des Subjektiven. Das heißt: es wird zur Aufgabe des handelnden Subjekts, sein planvolles Tun mit einem Maximum von Erkenntnis der objektiven menschlichen Lebenszusammenhänge und Geschehensnotwendigkeiten zu durchsättigen; es wird zur Aufgabe des auf objektive Welterfassung eingestellten wissenschaftlichen Bewußtseins eine objektive Entwicklungstendenz des sozialen Geschehens dadurch zu formulieren, daß es seine eigene unbekannte Gesetzlichkeiten entschleiernde Erkenntnistat mit in die Faktoren einstellt, die die Zukunft bestimmen.

Mit anderen Worten, jene Identität des Subjektiven und des Objektiven ist im exakten Sinne von vornherein unmöglich. Die Aufgabe ist bestenfalls nur als ein Prozeß unendlicher Annäherung denkbar, da einerseits alle fortschreitende Erkenntnis des Objektiven das subjektive Verhalten modifizieren muß, andererseits jede Änderung im subjektiven Verhalten gerade der höchsten Erkenntnisträger den objektiven Gang der Entwicklung nicht unverändert läßt. Das heißt, da wir eine gesellschaftliche Gegenwart notwendig nur als Entwicklungsübergang aus einer Vergangenheit in eine Zukunft hinein begreifen können: es ist für alle Zeiten durch die Natur der Aufgabe formal unmöglich, eine exakte Wissenschaft von der Gesellschaft zu entwickeln. Je besser die Prognose, um so stärker ihr Einfluß auf den Ablauf des Experiments. Alles, was sich aufstellen läßt, sind nur Wahrscheinlichkeiten, und was wir durch unsere Denkarbeit erstreben können, ist nur das Optimum der entwicklungsgeschichtlichen Wahrscheinlichkeit, das uns nie davon dispensiert, in unserem Handeln das Ideal als solches zu verwirklichen, als das was sich durch die subjektive Bejahung und Zustimmung unseres Willens als das allgemeine Ziel ergibt, das noch nicht *ist*, aber sein *soll*.

Es ist hier nicht die Aufgabe, die bekannten näheren Voraussetzungen für den Wahrscheinlichkeitsgrad aller soziologischen Prognose näher zu erörtern. Nur die ganz allgemeinen Tendenzen einer gegebenen sozialen Konstellation können in Rechnung gestellt werden. Da das soziale Leben in allen seinen Erscheinungskreisen von den differenzierten Subjekten getragen wird, wird die Wahrscheinlichkeit um so geringer, je weniger die Individuen als Masse nebeneinander lebender Einzelner, je mehr sie in organisierten Zusammenhängen den zu erforschenden Lebensprozeß vollziehen. Denn um so mehr wird es zur Frage, was für ein Individuum an einer bestimmten funktionell ausgezeichneten Stellung in den Entwicklungsprozeß des gesellschaftlichen Ganzen eingreift. Jedenfalls zeigt die einfachste Überlegung dieser Wahrscheinlichkeiten, daß die soziologische Prognose in der Zeit einer herannahenden Neuorganisation der Gesellschaft am unsichersten werden muß, und zwar um so unsicherer, je weniger der allgemeine Organisationswille durch klare Pläne determiniert ist, um so planloser ein großer sozialer Mutationsprozeß der Notwendigkeit einer reorganisatorischen Erneuerung der ganzen sozialen Struktur entgegenbraust. Es ist klar, daß die mit dem 19. Jahrhundert einsetzende kapitalistische Periode wegen ihres eigentümlichen Charakters einer radikalen neubildenden Zerstörung aller alten Lebensformen der Gesellschaft nur Prognosen in ganz unbestimmten Generalitäten erlaubt, wenn man nicht schon in der Feststellung, daß sich in ihr eigentümlich große, konzentrierte Organisationsformen des Wirtschaftslebens bilden, eine wichtige Enthüllung erblicken will.

Auf ein ähnliches Ergebnis kommt man mit der Formulierung, daß die Prognose, formal gesehen, von vornherein um so unwahrscheinlicher wird, je jünger eine Gesellschaftstheorie die bisher erreichte Entwicklungshöhe der Menschheit ansetzt, denn je weniger die Menschheit

ihre Entwicklungsmöglichkeiten in dem enthüllt hat, was sie bis dahin zur äußerlich sichtbaren Objektivität herausgestaltet hat, um so größer wird der mehr oder minder phantastische Zuschlag des unbekannten „Möglichen" einer innersten Entwicklungsanlage, mit dem gerechnet werden muß. Weil Hegel das Alter der Menschheit gekommen glaubt, konnte er davon träumen, die Identität des Subjektiven und Objektiven, den völligen Zusammenklang der subjektiven Ethik und der objektiven Geisteswissenschaft erreicht zu haben. Marx dagegen rechnet wörtlich damit, daß die ökonomisch notwendige Befreiung der Arbeiterklasse „eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse durchzumachen hat, durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich geändert werden". Das heißt auf jede „Notwendigkeit" in der Vorhersage durch die ausdrücklich vorausgesetzte Grundannahme über die soziale Konstellation von vornherein verzichten und sie auf ein kaum noch ernst zu nehmendes Maß von Wahrscheinlichkeit reduzieren.

Hegel hatte also formal das größere Recht, aber materiell bewies gerade sein Beispiel, daß das weiteste Blickfeld der Geschichtsbetrachtung, der tiefste Einblick in die Wirkungsgesetze des menschlichen Geistes vor den größten Irrtümern in der Beurteilung der eigenen Zeit nicht zu schützen vermag. Was gibt es also für einen objektiven Probierstein für die Wahrscheinlichkeit einer Diagnose der gesellschaftlichen Entwicklungstendenz? Ganz allein die positive historische Erfahrung! Wenn es nun auch historische Entwicklungsgesetze von hoher Gleichmäßigkeit geben mag, so erlauben sie doch immer nur eine Prognose, aus dem was anderswo schon eingetreten ist, und die bloße Tatsache, daß jener frühere Vorgang nunmehr bekannt ist, muß den Ablauf der primären Entwicklungstendenz modifizieren. Wenn vollends der zu analysierende Geschichtsprozeß unweigerlich in universalhistorischer Sin-

gularität gesehen werden muß, fehlt vor der objektiven Vollendung seines Werdens jeder Maßstab für die Wahrscheinlichkeit des erwarteten Geschehens außer jenem für unsere Lebenspraxis genügenden Maßstab der subjektiven Wahrscheinlichkeit, daß alle anderen uns bekannten Hypothesen die uns bekannten mitwirkenden Faktoren weniger sorgfältig in ihre Rechnung eingestellt haben, als diejenige, mit der wir vorzugsweise rechnen. Entstehung einer sozialistischen Organisation der Menschheit wäre aber vor allen andern, was sich in der Geschichte ereignen kann, ein Vorgang von universalhistorischer Singularität. Nicht nur, daß sie auf der weltwirtschaftlichen Basis des Kapitalismus entstehen muß, soll sie sich ganz ausdrücklich als der Umschlag des vorher quasi kausalen Gesamtprozesses der nur im einzelnen zwecktätigen Individuen in planmäßige gesellschaftliche Selbstgestaltung vollziehen, demnach als etwas, was nie und nirgend geschehen ist, und von vornherein als Ereignis von unerhörter Besonderheit, als Weltenwende in der Geschichte der Menschheit erscheint. Ein solches Ereignis läßt sich unweigerlich nur aus der Hoffnung eines subjektiven Glaubens erwarten, jede Vorspiegelung einer objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis von solch' hohen Dingen ist die zur Charlatanerie entartete Illusion eines ekstatischen Träumers.

Derjenige, der jenes im Interesse selbstbewußter sozialer Lebensgestaltung notwendige Optimum an Erkenntnis der eigenen Zeit im Zusammenhang der weltgeschichtlichen Entwicklung mit allen Kräften erstreben sollte, müßte sich also damit bescheiden, daß die objektiven Bedingungen für die Prognose einer sozialistischen Entwicklung auf dem Grunde der sozialen Zustände der kapitalistischen Periode weder die eindeutige Erfassung einer aus dem Kapitalismus resultierenden Umgestaltungstendenz, noch die exakte Abschätzung der Erreichbarkeit der

nachweisbaren Entwicklungsziele gestatten, so daß die soziologische Vorhersage über die vagen Generalitäten einer vagen Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen kann. Karl Marx hat also einen Versuch am unmöglichen Objekte unternommen.

Es war aber auch ein Versuch mit unzulänglichen persönlichen Mitteln. Nur derjenige dürfte es unternehmen, seine Auffassung dieser Fragen mit dem Anspruch auf Wissenschaft zu vertreten, der durch Anlage, Schulung und Pflichtgefühl dazu befähigt ist, in Augenblicken größter Objektivität die stets vorhandenen Einflüsse einer unvermeidbaren Verflechtung in die Interessen seiner alltäglichen Lebenskreise im höchsten Maße auszuschalten. Der gesellschaftliche Forscher, der sich an diesen Fragen der Erforschung unserer unmittelbaren Gegenwart vergreift, muß als formalen Befähigungsnachweis den Primat seines Erkenntnistriebes glaubhaft machen und durch genügende Zeugnisse seine Fähigkeit zur gründlichsten Selbstkritik belegen. Bei Marx ist das Gegenteil der Fall. Hier dominierte der leidenschaftliche Wille des radikalen Freiheitsapostels, und gerade in der Zeit, in der er sich zu universalhistorischen Prognosen verstieg, hörte er auf, sein eigenes Denken kritisch zu kontrollieren.

Indem sich also Marx mit dem königlichen Mantel einer zur letzten Erkenntnis fortgeschrittenen Identitätsphilosophie bekleidet, nimmt er ein Gewand um, auf das er kein Recht hat. Kein Recht hat, weil er jenen Charakter einer monistischen Vernunftphilosophie, die das Ganze seines Denkens allein möglich macht, systematisch versteckt; kein Recht hat, weil er den großartigen Optimismus, mit dem Hegel sein hohes Erkenntnisziel für erreicht hielt, als realistischer, auf naturwissenschaftliche Exaktheit bedachter Fortsetzer nicht teilen durfte, ohne seinem laut betonten neuen Erkenntnisideal kritiklos ins Gesicht zu schlagen; kein Recht hat, weil die einfachste Besinnung

auf die objektiven Grundlagen seiner Aufgaben und die subjektiven Bedingungen seiner Geistesanlage zu dem klaren Schlusse führen mußte, daß statt von irgendwelcher wissenschaftlichen Notwendigkeit der kommenden Zukunft nur von dem Zusammentreffen eines starken Willens mit einer diesen Willen blendenden, verlockend schimmernden Möglichkeit der ganz phantastischen Welterneuerung gesprochen werden könne.

Aber Marx geht in dieser königlichen Tracht der vollendeten sozialen Erkenntnis einher, und da es die höchste Aufgabe ist, die unser Denken sich vorstellen kann, das Maximum an Einsicht in die sozialen Lebensnotwendigkeiten zu bekommen und damit die apollinische Aufgabe des *γνωϑι σαυτον* in der Fassung einer gesellschaftlichen Selbsterkenntnis zu vollenden, so zwingt uns auch die Herrschergebärde zur Bewunderung, mit der ein kühner Usurpator des Geistes die Insignien solcher Wissenshöhe an sich reißt, die in den Staub zu fallen drohten.

Außer Marx war keiner da, um Hegels große Erbschaft anzutreten. Darum kann mancher den Eindruck haben, durch Marx zum erstenmal die gesellschaftlichen Probleme des Willens und der Erkenntnis in einer Darstellung von unerhörter Großartigkeit zu erblicken.

Marx übernimmt somit von Hegel grundsätzlich den Standpunkt der vollendeten Einsicht, für den Geschichtsauffassung und Ethik zu derselben geistigen Einheit werden, die man von zwei Seiten her erkennend, und wollend, erlebt. Aber er übersah vollkommen, daß er in dem Momente, als er mit Hegel brach, um die „Wirklichkeit“ zu erkennen, auch von der sicheren Höhe einer die letzten Notwendigkeiten erfassenden Spekulation herabtrat auf den schwankenden Boden einer mühsam nach rätselvollen Wahrscheinlichkeiten orientierten Erfahrungswissenschaft.

Man muß, bei allem Respekt für seine Kühnheit, hervorheben, wie merkwürdig kurzsichtig Karl Marx war, wenn er fortgesetzt in Theorie und Praxis von einer Sicherheit unzweifelhaft feststehender, wissenschaftlicher Resultate ausgeht, die höchstens einem doktrinären Dilettanten gestattet ist. Es ist der ganz naive Versuch, die unhaltbar gewordenen Hegelschen Positionen unbeirrt zu behaupten. War der Übergang zum Naturalismus voreilig, so ist die damit eigentlich von vornherein unvereinbare Illusion, wie Hegel das Werden der Menschheit begriffen zu haben, — man muß das rücksichtslose Wort gebrauchen: diese Einbildung von Marx ist in hohem Maße töricht.

Denn Marxens Stellung gegenüber der historischen Welt der Gesellschaft hatte sich doch von Grund aus verschoben. Indem er nicht mehr auf die fertige Welt Hegels zurücksah, sondern in die kaum erhellte Nacht einer kommenden Entwicklung hinausspähen mußte, traten doch Ethik und Geschichtsauffassung, die bei Hegel in stärkster gegenseitiger Annäherung im Verhältnis der Konjunktur gestanden hatten, in das Verhältnis der Opposition. Das heißt: im Marxismus mußten der Natur der Sache nach Ethik und Geschichtsauffassung so weit auseinanderfallen, daß der grundsätzliche Identitätsstandpunkt nicht viel mehr als ein Postulat bedeuten kann. Marx hat diese Gegensätzlichkeit in der Illusion einer exakten soziologischen Erkenntnis versteckt.

Das ist ein Mangel an Realitätsgefühl. In dogmatischer Befangenheit hat Marx das urwüchsige Vermögen des naiven Menschen verloren, die greifbarsten Veränderungen der Wirklichkeit, mit der er rechnet, unmittelbar auf sich wirken zu lassen, und seine Gedanken dem anzupassen, sonst hätte er es merken müssen, wie grundverschieden seine Aufgabe von der Hegels war. Indessen unterließ er nicht nur vollkommen, das Maß der Wahrscheinlichkeit seiner vermeinten Einsicht kritisch zu prüfen, sondern

glitt auch über diesen diametralen sachlichen Gegensatz in der Aufgabe einer vollkommenen Geschichtserkenntnis einfach hinweg.

Diese unbegreifliche Illusion muß man immer vor Augen haben, wenn man verstehen will, mit welchen Augen Marx selber seine Ethik und seine Geschichtsauffassung ansah. Obwohl es sachlich gerade für sein Verhältnis zur Geschichte vollkommen unmöglich ist, sucht er mit seinen Versicherungen die allerstrikteste Identität festzuhalten, und in der Erkenntnis ebenso das Subjektive zu objektivieren, wie in der Ethik das Objektive zu subjektivieren.

Die prüfende Analyse hatte den illusionären Charakter dieser Identität nachzuweisen, um jeden der beiden Teile aus der vermeinten Einheit nach seiner tatsächlichen Besonderheit herauszulösen. Diese besondere Untersuchung der Ethik und der Geschichtsauffassung ist jetzt unsere Aufgabe.

Die Ethik von Karl Marx ist also ihrer Grundabsicht nach keine deklamatorische Sollethik. Sie hat den Ehrgeiz, wesentlich eine zweiseitig aufzufassende menschliche Willenslehre zu sein, nach der wir von innen heraus dasselbe als unsere eigene Tat durch unseren Willen vollführen, was von außen gesehen eine partiale Gesetzlichkeit in einem universalen Zusammenhang der Notwendigkeit ist. Sie ist also eine Lehre von den Geschehensnotwendigkeiten des Geschichtsprozesses als der erlebten Tat der menschlichen Glieder dieses Geschichtsprozesses, die notwendig, aber aus ihrer eigensten sozialen Natur heraus und damit auf Grund bewußter geistiger Entscheidung handeln, und die in diesem ihrem „freien“ Streben nach den mit unablenkbarer Motivationskraft lockenden Freiheitszielen das überwältigende Gefühl einer universalhistorischen Schaffensaufgabe erleben können.

Diese erhabene Doktrin ist Ethik in der doppelten Weise, daß ihr Verkünder erklärt, im eigenen Innern die Annäherung an die „Freiheit unter der Notwendigkeit" als den stärksten unfehlbar bejahten Richtungszwang seiner Vernunfttriebe zu erleben, und daß er die Weiterwirkung dieser Erlebnisse einfach davon erwartet, daß sie, in deutlicher Sprache klar gefaßt und weitergegeben, eine entsprechende Durchbildung und Einstellung der zentralen Wollungen auch bei anderen auslösen müssen.

So wäre etwa die prinzipielle Theorie dieser Ethik zu fassen.

Die Ausführung nimmt sich anders aus. Schauspieler und Rolle passen nicht zusammen. Marx, der leidenschaftliche Jude als Mundstück einer objektivistischen Ethik! Marx, der agitatorisch alle Instinkte des Hasses aufpeitscht, als Gegner der deklamatorischen ethischen Phrase! Wenn irgendwo, so ist an dieser Stelle der skeptische Grundsatz am Platze, daß man einem jeden Ethiker auf seine Taten sehen soll, ob sie zu seinen Worten passen.

Näher betrachtet lassen sich an der tatsächlichen Gestalt dieser marxistischen Ethik die drei Momente der Notwendigkeitslehre, der sozialen Ideenbasis und des Emanzipationsideals unterscheiden: der Strom alles Seins, in den unser Wollen ebenso einlenkt, wie es aus ihm entspringt; das Fundament, von dem wir unseren naturgemäß gesellschaftlichen Willen orientieren; das aus unserer Grundnatur herausprojizierte Ziel, auf das hin wir unsere Pläne einstellen. Der maßgebende Hegelsche Einfluß reicht durch alle drei Probleme hindurch, wenn er auch bei der Fassung der Notwendigkeitslehre am stärksten, bei der positiven Ausbildung des Emanzipationsideals dagegen am schwächsten zur Geltung kommt. Aber an allen drei Stellen gibt die Resonanz der Hegelschen Klänge der Stimme von Marx die machtvolle Fülle, die den überwältigen kann, der sie zuerst vernimmt.

Die Stellung von Marx zur Notwendigkeitslehre ist nicht ganz konstant. In seiner Jugend fühlt er sich wesentlich als den Wertbringer, der das Freiheitsideal verkündet, aber dabei gleichwohl immer in der Auffassung lebt, daß das Emanzipationsstreben die naturnotwendige Grundreaktion des Menschen ist, wenn er aus bewußtem Geistesleben heraus reagiert, und daß die Verwirklichung der höchsten Freiheitsziele als welterneuernde Praxis auf dem Boden der weltenthüllenden Hegelschen Erkenntnis historisch gefordert ist. Nach dem Übergang zum „Materialismus" wird naturgemäß gerade die Ethik am allermeisten naturalistisch übermalt und die gesellschaftswissenschaftliche Außenansicht von der durchgehenden Notwendigkeit alles sozialen Geschehens wird die immer wieder betonte, so nachdrücklich in den Vordergrund geschobene Hauptlehre, daß, wie wir wissen, das Proletariat ohne alle Ideale nur noch einen notwendigen Prozeß zu vollziehen hat. Der Grundcharakter einer Notwendigkeitslehre bleibt indessen derselbe.

Daß diese doppelseitige Lehre von der Willensvernunft als objektiven Teiles der nach Notwendigkeit zusammenhängenden Erfahrungswelt und als subjektiven Taterlebnisses der lebendigen Menschen alles andere ist wie eine neue Entdeckung von Marx, braucht kaum näher erörtert zu werden. Jede konsequente Durchbildung des nachkantischen Monismus mußte auf dergleichen Formulierungen kommen. Darum gibt es kaum einen unkultivierteren Einwand gegen Marx, als das hoffnungslos naive Erstaunen über diesen prinzipiellen Charakter seiner Ethik. Wer nicht wüßte, daß Marx von Hegel kommt, könnte etwa meinen, daß er mit seiner Willenslehre an Schopenhauer angeknüpft hat, bei dem die alternierenden Bewußtseinsweisen von Willenserlebnis einerseits und erkennendem Verweilen in der nach Notwendigkeit ablaufenden Vorstellungswelt andererseits bekanntlich das ausge-

sprochene Thema alles Denkens bedeuten, und von dem alle Konsequenzen für die objektive Notwendigkeit unserer subjektiven Willenserlebnisse in nacktester Klarheit ausgesprochen sind. Und die Lehre Hegels ließe sich ja in aller Kürze fassen als die Lehre von dem wesentlich geistigen Lebensprozeß einer aus ihren innersten Tiefen her an allen Stellen notwendigen und in dieser Notwendigkeit erkennbaren Entwicklung des schlechthin zusammenhängenden Wirklichkeitsganzen, wo „in der Kette der absoluten Notwendigkeit" jedes tätige Subjekt nur ein eingeordnetes Glied ist, wollend, aber gesetzmäßig wollend, frei, aber frei nur als aus seiner geistigen Anlage notwendig bewußt über die Art, wie der eingegliederte Teil in einem nach seiner Natur entfalteten geistigen Ganzen stehen muß. Hegel hält es für unerheblich, den abstrakten Gegensatz von objektiver Geschehensnotwendigkeit und subjektivem Erlebnis der persönlichen Tat lange zu erörtern. Das sind für ihn Banalitäten. Es handelt sich vielmehr um die Einsicht, daß diese Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven eine konkrete Notwendigkeit, daß das Nebeneinander des subjektiven und des objektiven Standpunktes unser Weltbild nicht dualistisch auseinandertreibt, sondern daß es die im buchstäblichen Sinne selbstverständliche Natur einer die Anlage zu bewußter Geistigkeit in sich tragenden, nur vom Geist erfaßbaren Welt ist, Subjekt und Objekt zu sein und zu werden. Hegel möchte beweisen, daß es keine Lehre vom bewußten menschlichgesellschaftlichen Willensleben, d. h. von entfaltetem „Geistesleben" geben kann, die nicht nach der einen Seite Freiheit, nach der anderen Seite Notwendigkeit wäre. Darum ist gerade Hegel nicht nur, wie wir oben sahen, als Staatsphilosoph gegen die subjektivistischen Moralisten, sondern aus der Tiefe seiner Notwendigkeitslehre heraus Gegner von Kant und Fichte, und verfolgt darum all das Gerede vom unendlichen Sollen und vom kategorischen

Imperativ mit dem derbsten Spotte. Marx hat seine „moralinfreie“ Geschichtsbetrachtung, seine ethische Notwendigkeitslehre von Hegel gelernt.

Es muß namentlich hervorgehoben werden, daß schon Hegel den Menschen nicht nur so schlechthin in seiner Singularität in die Zusammenhänge der erkennbaren Notwendigkeit einstellt und etwa wie Schopenhauer sagt, daß jede gegebene Charakteranlage auf gegebene Motive notwendig reagiert, und daß in jedem Falle einer menschlichen Willenshandlung nur eine bestimmte Anlage und bestimmte Motive in Frage kommen können. Gegenüber dieser kurzsichtigen singularistischen Notwendigkeitslehre würde ja Marx einen gewaltigen Fortschritt bedeuten. Aber gerade diesen Fortschritt hatte schon Hegel vollzogen. Jeder hat notwendig den Geist seiner Zeit, und jede Zeit steht notwendig im Entwicklungsprozeß der Gattung. Damit ist für den schöpferischen Menschen die Aufgabe gestellt, sich universalhistorisch „einzufühlen“, die Notwendigkeit der eigenen Lebensaufgabe im weltgeschichtlichen Zusammenhange zu begreifen. Wenn man sieht, mit welcher erstaunlichen Klarheit Lorenz Stein so früh die weltgeschichtliche Bedeutung des französischen Kommunismus festzulegen verstand, wird es deutlich, daß auch andere damals begriffen hatten, wie man nach Hegel versuchen mußte, das Leben der Zeit und die eigene Tat in ihrer Notwendigkeit zu bestimmen.

Marx selber hat auch niemals seine Notwendigkeitslehre als seine originale Weise des Erlebens ausgegeben. Er nahm das auf und drapierte es um seine persönlichen Willensziele. Gewiß wächst er bei der Verarbeitung dieser großen Gedanken zu einer imponierenden Bewußtseinshöhe empor, aber es bleibt eine Adaption an die herrschenden Instinkte des Freiheitspropheten.

Nur an einer Stelle erhebt er sich zu einer selbständigen Größe. Das ist die Weise, wie er anfangs sein Denken

als mitwirkende Praxis im Geschichtsprozeß erlebt und nicht wie Hegel nur das Geschehene nachträglich fassen will. Da wird mit knappen, tief erlebten Wendungen versucht, jenen Prozeß der Verwirklichung der denkenden Vernunft, der mit Kant begann, über Hegel hinaus bis an sein letztes Ende zu führen. Und in der Tat konnte erst Marx inmitten der neuen Welt des 19. Jahrhunderts mit Bewußtsein erleben, wie seine Gedanken durch diese neu gewordene Welt bestimmt wurden, in die sie wiederum umgestaltend und revolutionierend zurückflossen.

Aber auch dieser Fortschritt wird später durch jene naturalistische Formulierung vergröbert, daß das gesellschaftliche Denken eine Funktion der jeweiligen ökonomisch-technischen Zustände sei. Diese vulgäre Form einer sogenannten Naturgesetzlichkeit diskreditiert seinen höchsten geistigen Besitz, jenes eigenartige Pathos eines seine weltumgestaltende Kraft genießenden, seiner Notwendigkeit ruhig bewußten freien Denkens. Da überdies die bekannte Illusion einer unfehlbaren wissenschaftlichen Erkenntnis der werdenden Gesellschaft aus diesem freien Denken ein vierschrötiges Dogma macht, so wird aus der gestaltenden Praxis des lebendigen Geistes die agitatorische Verbreitung einer erstarrten Formel.

Nach der ganzen Anlage von Marx wird der Inhalt des universalistischen Erlebens überhaupt sehr schematisch. Von dem konkreten Reichtum des Hegelschen Geschichtserlebens bleibt nur wenig übrig. Alles wird in stets wiederkehrender Monotonie auf die einfachen Motive Kampf, Sieg, Macht und Herrschaft reduziert. Und durch den das ganze welthistorische Interesse von Marx völlig absorbierenden Versuch, das unvermeidliche Werden des Sozialismus durch den notwendigen Freiheitskampf des Proletariats und durch die notwendige innere Konzentration des Kapitalismus doppelt in unserem Wirtschaftssystem wurzeln zu lassen, wird die ganze fort-

reißende Spannkraft der sozialen Notwendigkeitslehre sozusagen in einem Punkte zusammengefaßt, so daß eine vorher im Dunkel gelassene Notwendigkeit des sozialen Werdens an dieser Stelle unserer unmittelbaren Gegenwart uns mit der plötzlichen Helle einer allmächtigen Offenbarung überflutet, die das Ziel selbst beleuchtet. Dieu le veult. Die große Emanzipation der Menschheit steht unmittelbar bevor.

Darum wird der Marxismus aus der Hegelschen Notwendigkeitslehre beinahe unvermittelt zu einer Ethik der „abstrakt negativen, fanatischen Begeisterung". Hegel charakterisiert den Mohammedanismus als eine solche „allumfassende, durch nichts aufgehaltene, nirgends sich begrenzende, gar nichts bedürfende Begeisterung". Mit genau derselben durch nichts abgelenkten Begeisterung läßt sich der Marxist von der widerstandslosen Wucht der Geschichte dem großen Endziele entgegentragen. Das ist nicht der natürliche Zustand einer vorausschauenden Geschichtsbetrachtung. Im Marxismus fehlt jenes Pilotenbewußtsein in einem unsicheren Elemente, der abwägende Überblick über viele hin- und herspielende Wahrscheinlichkeiten und die Fähigkeit zur entschlossenen Korrektur einer verfehlten Auffassung. Denn im Marxismus ist die Notwendigkeitslehre zu einem blindgläubigen Fatalismus entartet.

Damit wird es deutlich, weswegen Marx mit solcher inneren Zähigkeit an seinem materialistischen Erkenntnisideale festhalten konnte. Die starre naturgesetzliche Notwendigkeit, mit der er die Entwicklung des sozialen Geschehens glaubte formulieren zu können, war das beste Fundament für diejenige Gesetzlichkeit des Geschehens, die seinem fanatischen Temperament behagte. Denn das ist ja die Weise, in der sich in diesem Feuerkopf die Subjektivierung des Objektiven vollzieht. Die innere Glut ergreift das Gedankenmaterial der Notwendigkeitslehre

und der naturgesetzlichen Weltbetrachtung, um sich daran zu nähren und zu einer alles vernichtenden Flamme des zerstörenden Enthusiasmus emporzuwachsen.

Das zweite Moment der marxistischen Ethik ist die vollbewußte Ausbildung einer gesellschaftlichen Ideenbasis. Gerade dieses Moment gibt ihr vor allem das Überlegenheitsgefühl über die Illusionen des bürgerlichen Singularismus und verschafft ihr so leicht den Ruf, die schöpferische Vorwegnahme einer kommenden Vertiefung unserer sozialen Bewußtseinsbildung zu sein.

Wir wissen indessen, daß das falsch ist. Wir wissen, daß der entscheidende Schritt zu dem in der Bildung befindlichen sozialen Lebensbewußtsein, der Übergang vom Bewußtsein des in seiner Einzelheit unantastbaren singularen Subjekts zum sozialen Subjekt durch Hegel geschehen ist, und daß dieser Gedanke vom Einzelnen, der nicht ohne das Allgemeine, vom Allgemeinen, das nicht ohne den Einzelnen ist, im Zentrum all seines Denkens und Erlebens stand, ist hinlänglich betont. Auch diese Stellung übernimmt Marx im wesentlichen als fertiges Resultat, nur daß das im Staat sich auslebende konstruktive Organisationsbewußtsein Hegels sich in Marx zu einem in seiner Abhängigkeit zunächst widerstandslos überwältigten Bewußtsein von der Unterworfenheit des Einzelnen unter einen allmächtigen gesellschaftlichen Zusammenhang umbildete.

Der Fortschritt lag dabei zunächst mehr im Namen wie in der Sache.

Wir haben uns wieder an den Unterschied des „An sich" und des „Für sich" zu erinnern. Für Hegel war seine überindividuelle Bewußtseinsgrundlage Staatsbewußtsein, an sich war bei ihm schon ein Gesellschaftsbewußtsein vorhanden. Denn so sehr sich für die Auffassung Hegels das bewußte Miterleben der gesellschaftlichen Daseinszusammenhänge auf das Wissen von den allgemeinen In-

stitutionen und auf das Leben nach den allgemeinen Bestimmungen, also auf das eigentliche Bürgerbewußtsein konzentrierte, so haben wir doch gesehen, daß er durch seine Rechtsphilosophie ein umfassendes Gesamtbild des entfalteten sozialen Lebens seiner Zeit mit den ineinandergreifenden Sphären von Staat, Familie und bürgerlicher Gesellschaft zu geben suchte.

Als Marx in der bekannten Weise zum Sozialismus überging, nahm er ja gerade die ihm alt vertraute Rechtsphilosophie von neuem vor und erlebte sie neu: er erlebte sie als Ganzes und er erlebte sie von unten. Während Hegel gesagt hatte: vernünftige Freiheit im vernünftigen Staate, d. h. eine soziale Organisation, die das Allgemeine in gesunder Kraft, die den Einzelnen in einem reichlich bemessenen Spielraum der seiner Willkür zustehenden selbständigen Betätigung gedeihen läßt, ist nur möglich, wenn sich auf der bürgerlichen Gesellschaft unserer Volkswirtschaft der Verfassungsstaat erhebt: versuchte Marx das frisch übernommene ökonomisch bestimmte Erkenntnisprinzip zum erstenmal selbständig an der Umdeutung dieses Verhältnisses. Der Verfassungsstaat wird nun die Organisationsform der Bourgeoisie. Die wirtschaftliche Sphäre, das sind die „wirklichen Menschen", der „Bürger" dagegen ist ein abstraktes blutloses Schemen, das sich mit abstrakten Rechtsforderungen spreizt und in concreto doch nur die nackten Machtinteressen des egoistischen Individuums vertritt. Das Bewußtsein einer Eingliederung in allgemein gesellschaftliche Zusammenhänge, das bei Hegel latent geblieben war, wird damit zum Grundboden der Willensbildung.

Die bedeutendste Konsequenz bestand unvermeidlich darin, daß das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen von neuem problematisch wird, für das Hegel mit seiner Staatslehre eine absolute Antwort gefunden zu haben glaubte. Marx faßt das so, daß nicht die politische Frei-

heit mit ihrer jeden Einzelnen in eine konkrete und in eine abstrakte Hälfte spaltenden Scheidung des autonomen Wirtschaftssubjekts und des im Staate als der abstrakten Organisationsform der Gattung stehenden Bürgers die wahrhaft menschliche Freiheit sei, sondern nur eine solche soziale Organisationsform, die den ganzen konkreten Menschen in allen seinen Lebenssphären zum bewußt verbundenen Gattungswesen mache. Marx träumte also von einer Organisationsform, die schlechthin alle Lebenssphären durch allgemein gefaßte Regelungen bestimmt und gleichwohl als das freie Zusammenleben aller darin Zusammengegliederten erscheint. „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht."

Das ist geradezu ein Musterbeispiel für den schlimmsten Typ des unwahrhaftigen Idealismus, der nach seinem Belieben unvereinbare Vorzüge zusammendichtet und bloße Träume als das notwendige Ziel wahrhaft menschlichen Strebens aufstellen will. Wäre es nicht kritischer gewesen, statt nur emphatisch zu versichern, etwa zu fragen: in welcher Organisationsweise und wie weit kann die allgemeine Regelung des sozialen Lebens durch die Gesellschaft über das von der Staatsphilosophie für endgültig angesehene Verhältnis hinaus weiter vorgetrieben werden, ohne durch die Lahmlegung der freien Lebensbewegung der einzelnen Subjekte zugunsten einer allgemeinen Regelung des sozialen Geschehens die Altersstarre der gesellschaftlichen Organisation herbeizuführen? Hat nicht das

scheinbar Paradoxe einen tiefen Sinn, daß in dem Augenblick, wo eine weitgehende äußere Sozialisierung des Gesellschaftslebens mit erkennbarer historischer Wahrscheinlichkeit emporsteigt, jede wahrhaft sozialistische Politik darin besteht, diese freie Lebensbewegung der einzelnen Glieder vor einer zu festen Umklammerung durch die allmächtig werdende Gattung zu bewahren. Aber Marx ist von seiner neuen gesellschaftlichen Erkenntnis so geblendet, daß er ganz vergißt, daß der Mensch auch als bewußtes Glied in der Gesellschaft nicht aufhören kann, Individuum zu sein „in individueller Arbeit" und „in individuellen Verhältnissen". Über sein schwerstes Problem gleitet er mit einer einseitigen Abstraktion hinweg: die „forces propres" sind schlechthin gesellschaftliche Kräfte und sind schlechthin als gesellschaftliche Kräfte zu organisieren. Der Einzelne verschwindet in der Gattung.

In Wahrheit meinte Marx es nicht ganz so schlimm. Durch die ganze Ethik des Marxismus klafft ein ganz merkwürdiger Widerspruch. Die Ideenbasis ist wesentlich sozial, das Endziel wesentlich ein egalitärer Individualismus. Wenn man die bekannte Terminologie von Dietzel anwendet, so ist es unmöglich zu entscheiden, ob der Marxismus dem Individualprinzip, oder dem Sozialprinzip entspricht. Dabei ist er in seiner Ethik keineswegs als ein über diesen Abstraktionen stehendes organisches Konkretum des durchgebildeten menschlichen Wollens ein subjektivistischer Sozialismus, sondern es ist eben ein unverbundenes Konglomerat verschiedener Bestimmungen. Deswegen beabsichtigt Marx auch gar nicht jene radikale Versozialisierung, von der er spricht, weil er ja auch die wahrhafte Emanzipation vollbringen will. In diesem „Auch" liegt der ganze Marx: Wollen auf gesellschaftlichem Boden, aber auch Wollen als egalitärer Revolutionär.

Man darf also nicht glauben, daß das gesellschaftliche

Lebensbewußtsein von Marx durch seinen grundsätzlichen Standpunkt reicher und inhaltsvoller ist, als das Staatsbewußtsein Hegels. Gerade weil Marx nur die eine Bestimmung faßt, die Hegel noch nicht hat, fällt er in die Irrwege unseres einseitig abstrahierenden Denkens. Vor der einen Bestimmung, die neu ist, verschwindet der alte Reichtum, und das um so mehr, als von Marx alles Gesellschaftliche auf das Ökonomisch-Technische reduziert worden war.

Damit wird andrerseits die Bedeutung klar, die das Verständnis des kapitalistischen Gesellschaftsbaues für diese Ethik hat. Durch das gründliche Verständnis einer bestimmten „klassenmäßigen" Eingliederung wird das in seiner Allgemeinheit so vage, soziale Lebensbewußtsein konkretisiert. Es ist damit nicht nur so obenhin von gesellschaftlichen Zusammenhängen die Rede, in denen wir stehen, sondern von dem handelnden Miterleben einer ganz bestimmt organisierten Gesellschaftsstruktur in einer durch diese Struktur allseitig determinierten Funktion, die wir mit anderen gleich bestimmten „Klassengenossen" teilen. Der Ausbau der Wirtschaftstheorie bedeutete also die Erfüllung und Bereicherung der ethischen Grundposition.

Erst diese nähere ökonomische Bestimmung des sozialen Lebensbewußtseins ist also der wirklich wertvolle eigene Beitrag von Marx zu diesem Teile seiner Ethik. Klassenlage und Klassenkampf gehören ja unweigerlich zu der Struktur der kapitalistischen Gesellschaft, und wer, selbst in der Illusion ihrer absoluten Geltung, Klassenkampf und Klassenlage bewußt miterlebt, wird über den Singularismus ein gutes Stück hinausgehoben. Alles Willensleben in unserer heutigen Gesellschaft ist zweifellos klassenmäßig gefärbt, und jede neue Klassenbildung führt zu neuen klassenmäßigen Gesetzmäßigkeiten im sittlichen Verhalten. Wir erleben so mit deutlicherem Bewußtsein, wie wir mit unserem Begehren und mit unserem Denken in

unserer wirtschaftlichen Umgebung verwurzelt sind, und wie eine Veränderung dieser Umwelt neue und anders orientierte Richtungen unseres Wollens entstehen läßt. Aber wie es theoretisch einen lebensfremden Irrtum der toten Abstraktion bedeutet, die Handlungen konkreter, lebendiger Menschen unter der alleingültigen Determinierung durch diesen doch verhältnismäßig neu erworbenen klassenmäßigen Faktor zu erwarten, so ist es praktisch der Rückfall aus einem entfalteten Sozialbewußtsein in die Illusionen eines naiven Standesbewußtseins, wenn eine grob gesehene Schematisierung der Klassengegensätze immer wieder als das eine alles Sozialbewußtsein determinierende Aufbau- oder besser Trennungsprinzip unserer historischen Gesellschaft gilt. Allerdings ist der Marxismus insofern besser als sein Ruf, als er durch seine Theorie des ganzen Kapitalismus über das kurzsichtige Klassenbewußtsein hinaus den einzelnen zum Miterleben des ganzen Wirtschaftsprozesses erziehen will.

Man mag diese Klassenethik politisch bewerten, wie man will. Im Zusammenhang unserer sozialen Willensgeschichte ist diese Klassenethik der erste prinzipielle Versuch, eine notwendige neue Sittenbildung durch soziologische Einsicht bewußt zu orientieren. Wenn es darauf ankommt, die Einseitigkeiten dieser Sittenbildung planmäßig zu korrigieren, kann es nur durch ein aus den Lebensnotwendigkeiten unserer Gesellschaft geborenes System der überlegenen sozialen Bewußtseinsbildung gelingen.

Indessen wiederholt sich immer wieder, daß bei Marx als Denker die politische Leidenschaft das verdirbt, was sein Ingenium, trotz des großen Übergewichts an abstrakten Raisonnements, zu bieten verspricht. Statt einer Wissenschaft von der Bildung des Klassenbewußtseins nur die agitatorische Predigt vom Klassenbewußtsein des Proletariats. Verengerung des „wirklichen" sozialen Bewußtseins auf die eine, auserwählte Klasse, und dann die

sonderbare Dialektik, daß diese Klasse, dadurch, daß sie sich so recht als Teil empfinden und strikt aus partikularem Bewußtsein zu handeln lernt, das soziale Ganze sein wird. Und es wird ein neuer Bund geschlossen. Das konkrete Klassenbewußtsein verschwindet und ein ganz abstraktes, inhaltloses Sozialbewußtsein verbindet die ganze Menschheit. So sucht Marx, statt über die vage Humanität eines vorsozialistischen Individualismus hinauszuführen, in prophetischer Raserei unter den Zwangsvorstellungen seines egalitären Freiheitsideales jene bestimmte und konkrete Fassung des gesellschaftlichen Lebensbewußtseins wieder aufzulösen, mit der er Epoche gemacht hat.

Diese egalitäre Freiheitsidee ist das dritte Moment der marxistischen Ethik. Die Freiheit ist ihr Ideal, ihr höchster Wert, die letzte alleingültige Richtschnur ihres Handelns. Die Freiheit ist das ewige Sollen, das die Menschen zu vollbringen haben.

Solche Ausdrücke widersprechen zwar der marxistischen Terminologie, aber sie geben den wahren Tatbestand. Bei allen Sätzen über die wissenschaftliche Notwendigkeit der Entwicklung zum Sozialismus wird stillschweigend ein sieghafter Trieb zur Freiheit als reorganisatorische Grundreaktion des Proletariats vorausgesetzt. Freiheit ist die natürliche Lebensleidenschaft von Karl Marx, deren Allgemeingültigkeit durch die Hegelsche Philosophie für ihn zur unerschütterlichen Überzeugung geworden ist.

Aber was heißt die „Freiheit" bei Marx? Welchen Inhalt hat dieses vieldeutige Wort? Als Marx Hegelianer war, war dieser Inhalt der Freiheit reich und groß. Die Fülle der Rechtsphilosophie war in ihr enthalten. Allmählich ist sie immer mehr verarmt.

Sie verarmte dadurch, daß sie sich mit dem neuen organisatorischen Inhalt nicht verbinden konnte, der die Frucht der neuen gesellschaftlichen Bewußtseinsbil-

dung hätte sein müssen. Wir sehen den Gegensatz, der oben als der prinzipielle Gegensatz zwischen egalitärem Ideal und sozialer Lebensbasis auftrat, jetzt als den Konflikt zwischen dem primitiven Freiheitsideal und der vorübergehenden Anerkennung organisatorischer Prinzipien, wie er sich im Leben von Karl Marx abgespielt hat. Denn bei seiner ersten Bekehrung zum Sozialismus kämpfen in Marx zwei Auffassungsweisen über die Entwicklungstendenzen zu einer sozialistischen Gesellschaft. Marx schwankt also zunächst zwischen zwei Idealen seiner Propaganda. Das eine heißt „Freiheit“ oder „wahrhaft menschliche Emanzipation“! Das andere heißt „gesellschaftliche Organisition der gesellschaftlichen Kräfte“. Und beide Forderungen klingen ineinander. Marx formuliert es gelegentlich ausdrücklich so, es seien „alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der Freiheit zu organisieren“.

Man sollte meinen, Marx, der Kritiker, habe nun das Problem aufnehmen müssen: wie lassen sich diese beiden Forderungen zu einer konkreten Einheit miteinander verbinden, und das um so mehr, weil Lorenz Stein in seinem bekannten Buche gerade den Kontrast des egalitären Libertätsprinzipes und des Organisationsprinzipes hatte dartun wollen und vorschnell von der Zukunft ein rasches Vordringen des Organisationsgedankens erwartete. Ist es nicht logisch unvermeidbar, zu fragen: was haben wir uns unter „wirklicher“ Freiheit allein vorzustellen, wenn sie nur bei vollständiger Sozialisierung der individuellen Menschen möglich ist?

Aber darauf erhalten wir keine Antwort, wenn nicht eben die Antwort darin besteht, daß alle Erörterung der hemmenden Organisationsprobleme nach einem kurzen Intermezzo aus den Schriften von Marx verschwindet.

Marx hat ersichtlich vorübergehend möglichst viel aus der Hegelschen Staatsphilosophie in seinen sozialisti-

schen Neubau herübernehmen wollen. So sagt er an einer Stelle ganz charakteristisch: „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben anlangt, so enthält gerade der politische Staat, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen modernen Formen die Forderungen der Vernunft." Aber diesen Andeutungen, nach welchen Analogien die Gesellschaft ihre vernünftige Organisation wird aufführen können, haben dann weiter keine Folgen.

Diese schüchternen utopischen Überlegungen von Karl Marx sind ein unerhelltes und wohl unerhellbares Kapitel aus seiner Entwicklungsgeschichte. Die Unfruchtbarkeit der Resultate, auf die er dabei kam, mag ihr Teil dazu beigetragen haben, daß er seine Utopie später auf den einen unvermeidlichen Punkt der Vergesellschaftung der Produktionsmittel einschränkt.

Und damit sind alle Organisationsfragen glücklich beiseite geschoben, alle Gedanken gehören dem politischen Kampf. Wenn der Sieg da ist, wird man beginnen zu organisieren. „Ohne Revolution kann sich der Sozialismus nicht ausführen. Er bedarf dieses politischen Aktes, soweit er der Zerstörung und der Auflösung bedarf. Wo aber seine organische Tätigkeit beginnt, wo sein Selbstzweck seine Seele hervorhebt, da schleudert der Sozialismus die politische Hülle weg." — Die „politische Hülle", die beiseite fliegen wird, ist freilich der ganze Marxismus.

Indem jedes inhaltsvolle Organisationsideal mit aller Entschiedenheit aus dem Bewußtsein verdrängt wurde, blieb nur das leere Freiheitsideal bestehen.

Marx fällt damit hinter Hegel zurück. Formal sind beide im Einklang: die Gesellschaftsentwicklung ist bei beiden nach der Freiheit hin orientiert. Aber Hegel sieht die Freiheit im formenreichen Aufbau eines gegliederten Staatslebens und einer allseitig entfalteten Kultur: nur so ist für ihn die Freiheit wirklich. Mit andern Worten: Hegels Freiheitsprinzip war gleichzeitig notwendig Organisationsprinzip, weil in seiner Philosophie des Konkreten der Geist, der zur Freiheit streben muß, in seiner dialektischen Bewegung in der ewigen Unruhe einer aufbauenden Gestaltung lebt. Gegen diesen Reichtum erscheint das Emanzipationsprogramm von Marx um so ärmer und leerer, weil es ja nicht nur eine gewordene Organisation erklären, sondern eine neue umfassendere soziale Organisation begründen will.

Und trotzdem wird mit falschem Pathos gefordert: „zurück zu Kant! die Ethik des Marxismus braucht einen absoluten Wert, und der muß das Freiheitsideal sein". Aber das Gegenteil ist richtig. Mit seiner absoluten und hohlen Freiheitsidee steckt der Marxismus schon zu tief in dem abstraktesten Rationalismus der Zeit vor Hegel.

Der nackte absolute Wert tötet. Die Überhöhung der Freiheit zu der einen absoluten Forderung wird notwendig zum Prinzip des kulturzerstörenden Fanatismus.

Damit wissen wir, was an dieser Ethik das persönlichste Eigentum von Marx ist. Das in seinem blinden Triebe vorwärtsstürmende Freiheitsideal, die glühende Hinnahme unabirrbarer Schicksalsnotwendigkeiten, die die Notwendigkeitslehre zu einem naturalistischen Fatalismus umbildet, und endlich der prophetische Eifer, die Scharen, die erwählt sind, von ihrer besonderen Berufung zu überzeugen, und vor aller Vermischung mit dem unreinen Gegner zu bewahren. In Wahrheit hat Marx nicht die Geschichte erforscht, um dann nach der erkannten Notwendigkeit der sozialen Zusammenhänge seinen Willen

umzubilden, sondern er hat mit den Mitteln seines kalten, hellen Denkens seinem elementaren Willen in dieser Welt des 19. Jahrhunderts die Herrschaft erkämpfen wollen. Marx erkennt im Dienste der Leidenschaft. Marx baut eine Wissenschaft zur Apotheose seiner Ideale. Er packt mit seinem hungrigen Intellekt das größte Gedankensystem der Zeit, und sein Geist ist stark genug, auch die stärksten Gedanken unterjochen zu wollen, um sie in seinen Dienst zu stellen. Aber alles wird abgekürzt und elementar vereinfacht, wird abstrakt ergriffen und mit jener absoluten Entschiedenheit gefaßt, die alles nur geschehen sieht, damit der e i n e Zweck vollbracht werde, zu dem ihr Drang sie reißt.

Der objektivistische Charakter dieser Ethik ist indessen mehr als eine bloße Maske. Er ist die große Illusion dieses Lebens, die einem Herzen, das ohne einen starken Glauben verzweifelt wäre, jenen eifrigen Gott ersetzte, den man ihm genommen hatte. So war die unermeßliche Kraft von neuem gewonnen. Die verlassen scheinen, gehen, von höchster Erkenntnis erleuchtet, von der unwiderstehlichen Macht, die den Weltenlauf bestimmt, sicher geleitet, den Tagen der Verheißung entgegen. Diesen Glauben brauchte Marx, und seine „Wissenschaft" gab ihm diesen Glauben.

Merkwürdig genug, daß gerade dies das System war, das in die Massen des 19. Jahrhunderts einschlug und ihre Herzen zu höchster Begeisterung entflammte. Das liegt an der düstren, phantastischen Großartigkeit, die die in ihrem Kerne so primitive ethische Idee des Marxismus auf ihrem Hegelschen Boden bekommen hat. Es liegt auch an der besonderen Perspektive, mit der das hochgelehrte System des Kapitalismus von unten her, aus der Werkstatt heraus, vom Standpunkt des gedrückten Arbeiters gesehen ist. Aber es liegt vor allem daran, daß jene drei wichtigsten Bestandteile der fatalistischen Notwendigkeits-

lehre, der sozialen Klassenethik und der ziellosen Erhebung zur Freiheit, die die allersubjektivsten Teile der marxistischen Ethik sind, gerade den Handarbeitern des 19. Jahrhunderts auf Grund ihrer gesellschaftlichen Lage die Illusion einer objektiven Offenbarung gewähren konnten. Der Erfolg der marxistischen Ethik war „materialistisch" notwendig, aber in einem anderen Sinne, als Marx es selber nimmt.

Die radikale Veränderung der ganzen Gesellschaftsstruktur unter dem Einfluß der neuen Technik und der neuen Wirtschaft konnte die Illusion geben, das im 19. Jahrhundert von neuem die größte Gewalt der Geschichte zerstörend und aufbauend am Werke sei, und daß man die Folgen dieser aus tiefsten Werdenotwendigkeiten entstehenden Umgesatltung eben hinzuzunehmen habe. All die Veränderung geschah aber durch den erobernden Geist der Wissenschaft. Die Menschheit vollbrachte technische Taten, die frühere Geschlechter nie für möglich gehalten hatten: was war da unmöglich, wenn die Wissenschaft die Menschheit selbst ergriff und denen, die den starken Arm zu einem radikalen Umsturz des alten Systems hatten, die Wege wies, eine glorreiche Zukunft zu gestalten.

Die Lehre von der Alleinherrschaft des Klassenkampfes aber mußte gerade in der Werdezeit des Kapitalismus denen den ganzen Sinn ihrer täglichen Mühe zu entschleiern scheinen, die ohne Anteil an der Kultur, ohne jede Sicherung der Existenz, in einer Welt der kalten, rechnenden Interessengegensätze ihr Brot in langen, dunklen Arbeitsstunden erwarben und es, abseits von den behaglichen Heimstätten der Reichen, in armseligen Quartieren verzehrten. Solange ein Volk noch gesund und kräftig ist, müssen zum Glück aus dem Extreme solcher Gegensätze mit ungestümer Kraft auch von unten her immer wieder reorganisatorische Bewegungen entstehen, die selbstverständlich das, was sie für sich erkämpfen, dem entgegengesetzten Interesse abzwingen müssen, wenn dieses

Interesse den vollen Besitz der alten Privilegien verteidigt. Je größer aber die Organisationsformen werden, die der Kapitalismus ausgebildet hat, um so mehr wird es deutlich, daß auch ein marktmäßig aufgebautes Wirtschaftsleben nicht nur auf das eine Schlagwort des Interessengegensatzes großer Marktparteien zurückgeführt werden kann. Aber als die Lehre von der Alleinherrschaft des Klassenkampfes unter den Arbeitern Wurzeln faßte, war sie in all ihrer abstrakten Einseitigkeit keine sichtbar ungenügende Darstellung der konkreten Wirklichkeit. Es war die Theorie alltäglich erlebter Gegensätze. Und ist es noch.

Dies „Proletariat", das sich mit bitterer Scheinbarkeit seine soziale Lebensstellung als die Aufgabe eines unermüdlichen, unversöhnlichen Klassenkampfes zurechtlegen konnte, und mit diesem Kampfe mitteninne stand in der großen, unter der Führung von Technik und Wissenschaft vor sich gehenden, explosiven Gesellschaftserneuerung des 19. Jahrhunderts, erbte die revolutionäre Freiheitsbegeisterung der vor ihm aufgestiegenen „Klasse" der „Bourgeoisie". Das Bürgertum hatte den absoluten Staat gestürzt und ganz naiv die eigene Macht etabliert. Was natürlicher, als daß die ungebändigte Sehnsucht einer beginnenden „proletarischen" Emanzipationsbewegung diese naheliegende Analogie ergriff. Wenn das das Vorbild war, mußten auch die Handarbeiter den revolutionären Sieg erfechten und zur herrschenden Klasse werden. So entstand die Vorstellung von dem notwendigen Siege der Lohnarbeiter.

Aber die Handarbeit kann nicht herrschen. Sie ist nicht wie die Bourgeoisie eine neue Herrenschicht, die mit neuen modernen Machtmitteln nach oben kommt und stärker wird, es ist keine aufsteigende „Klasse", mit der irgendeine große Aufstiegsbewegung der Vergangenheit vergleichbar ist. Selbst für den Marxismus sind neue Produktionsmittel und neue Produktionsverfassung die wirksamen Faktoren, die den Kapitalismus umgestalten und er-

wickeln. Also sind doch diejenigen, die mit weitschauender Voraussicht neue Produktionsmittel schaffen und organisieren können, auf dem strengen Boden der marxistischen Voraussetzungen die Gruppe, die unsere Zukunft trägt. Wie ist also denkbar, daß Menschen, die an die neuen Maschinen gestellt, in die neuen Organisationen eingefügt werden, eine „aufsteigende Klasse" sein sollen, die über das Geschick der Gesellschaft bewußt entscheidet.

Die Arbeiterschaft kämpft um bessere Lebensbedingungen und um Ausgleich der sozialen Gegensätze, sie verbessert ihre Lage und erringt eine höhere Bildung. Ihr Weg führt aufwärts. Aber heißt aufwärts bis an die Spitze? Die Tatsachen sprechen zu deutlich. In der Welt, wie sie ist, in dieser polytechnischen Gesellschaft ist ein Aufstieg der Handarbeiter nach Analogie des Aufstiegs des selbständigen Bürgertums vollkommen unmöglich. Das sagt jede Fabrik, das predigt jede Maschine.

Es gibt zweierlei Kapital: privates Erwerbskapital und produzierte Produktionsmittel. Man kann die rücksichtslose Härte der privaten Ausbeutung brechen und die Schranken beseitigen wollen, die dem besitzlosen Talent entgegenstehen. Aber moderne Technik heißt geistige Arbeit, heißt Eingliederung der disziplinierten Handarbeit in das Ganze des Betriebes.

Aber über diese Grundverlegenheit des revolutionären Optimismus hilft jene für alle Zeiten der Geschichte denkwürdige sieghafte Fortschrittsstimmung des 19. Jahrhunderts hinweg. Den Menschen ist nichts unmöglich. Wir zwingen das Schicksal. Unsere Wissenschaft ist unsere Macht. Und die Wissenschaft lehrt, daß das „Proletariat" siegen muß und auf den Trümmern des Klassenstaats eine neue Gesellschaft errichten kann.

So erbt das „Proletariat" von der „Bourgeoisie" die Tradition des erfolgreichen Emanzipationskampfes, und die aus dem Aufschwung der bürgerlichen Gesellschaft des

19. Jahrhunderts herauswachsende Exaltation der über alle Träume hinausgehenden wissenschaftlichen Fortschrittsmöglichkeiten läßt das „proletarische“ Emanzipationsideal, das an der Gegenwart scheitert, zur Hoffnung auf den großen Tag der Zukunft werden.

Die Empfänglichkeit der durch ihre soziale Natur subalternen Handarbeiter für kommunistische Ziele ist ein Reflex der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft.

Deswegen fand der Marxismus diesen Boden bereit, so wie ihn andere Kommunismen bereit gefunden hatten. Daß aber gerade der Marxismus zum herrschenden Typ des proletarischen Kommunismus werden konnte, lag außer an der eindringlichen Gewalt seiner Sprache und der gediegenen Gelehrsamkeit seiner Theorien wesentlich an der bedeutsamen Tatsache, daß er auf jede Utopie verzichtete. Das ist alles andere wie eine wissenschaftliche Notwendigkeit, aber es ist ein großer agitatorischer Gewinn. Denn die Lehre von der einstmals kommenden welthistorischen Notwendigkeit des großen Umschwungs gestattet es, die Begeisterung der Anhänger zu akkumulieren, ohne daß die Spannung nachläßt, wenn außer einer fortgesetzten Propaganda wenig geschieht. Aber daß mit scharfer Disziplin darauf gehalten wird, daß jede Erörterung der kommenden Organisation gegen den „wissenschaftlichen“ Geist der Sekte verstößt, macht jeden Dogmengegensatz in dem zweifelhaftesten Punkt des Glaubens unmöglich. Wo nichts ist, kann man nicht streiten. Die reine Freiheitsbegeisterung vereinigt, die sorgfältige Überlegung aller organisatorischen Notwendigkeiten einer Gesellschaft mit vergesellschafteten Produktionsmitteln trennt. Es ist die größte Überlegenheit des Marxismus im Daseinskampfe der proletarischen Kommunismen, daß er jedem gestattet, gerade das zu erhoffen, was er mag. Nun drängt die Schar an die verschlossene Tür der Zukunft.

als wenn dahinter eine freundliche Gestalt einem jeden die ersehnten Gaben aufbaute.

So hängt es zusammen, daß gerade die Rückbildung der ethischen Leitidee von einem ausgebildeten Organisationsideal zu einem kruden Freiheitsideal, die in der theoretischen Geschichte des Sozialismus einen Rückschritt bedeutet, den Erfolg des marxistischen Kommunismus unter den Proletariern des 19. Jahrhunderts vor allem andern möglich machte.

Für den „materialistischen“ Blick ist die marxistische Ethik durch ihre ungeheure Verbreitung eine Macht von unüberwindlicher Stärke, der die Zukunft gehört. Für den „ideologischen“ Blick geht die innere Schwäche des kommunistischen Kolosses gerade aus dieser marxistischen Ethik hervor. Es ist kaum die Frage, auf welcher Seite die tiefere „Wirklichkeit“ ist.

Wenn man sich einmal gewöhnt hat, jene durchgeführte Identität von Ethik und Geschichtsauffassung, die Marx unserem Glauben aufzwingen möchte, als einen falschen Schein zu erkennen und die beiden Seiten seines theoretischen und praktischen Verhältnisses zur Gesellschaft nach aller Möglichkeit so scharf zu trennen, wie es der unvermeidliche Sachverhalt erfordert, kommen beide Teile in ihrer wahren Bedeutung heraus. Die Ethik verliert zwar den falschen Nimbus einer innerlich unmöglichen Wissenschaftlichkeit, aber die Hypothesen, mit denen Marx dem Verständnis des universalhistorischen Entwicklungszusammenhangs beizukommen suchte, lassen sich in ihrem großen wissenschaftlichen Werte unbefangen erörtern. Aus der subjektiven Stimmung von Marx heraus waren sie freilich mehr als nur beweisbedürftige Hypothesen von mehr oder minder Wahrscheinlichkeit. Sie waren ihm so gewiß, daß er sie mit der Wahrheit selbst verwechselte. So wurden sie zum Dogma. Aber objektiv

sind sie eben der hypothetische, dem Urteil der Wissenschaft unterliegende Teil in seinem Amalgam von Programm und Theorie. Indem wir sie in diesem Sinne auffassen, nehmen wir sie wissenschaftlich ernst; ihr Wahrheitsgehalt kann ermittelt und gerettet werden.

Vom Standpunkt der soziolgischen Erkenntnis ist es wohl Marxens größte Bedeutung, daß er sich mit unbeugsamer Energie zu dem Gedanken einer möglichen universalhistorischen Erkenntnis der Menschheit bekannt hat, als die Hegelsche Geistesphilosophie vor der Entwicklung des 19. Jahrhunderts veraltete, und die unabsehbare Fülle durcheinanderwogender Tendenzen bei einer radikalen Umformung aller Institutionen und Einrichtungen der Versuche spottete, den Sinn des sozialen Geschehens zudeuten. In einer Zeit von der Art, wie Hegel sie einmal schildert: wo „die empirische Erscheinung dem Denker über den Kopf wächst, der nur noch allenthalben das Zeichen der Besitznahme aufdrückt, aber sie nicht mehr selbst durchdringen kann".

Mag Marx die Grundgedanken der Hegelschen Geschichtsbetrachtung noch so stark umgebogen haben, mag seine einseitige Fortbildung das ursprüngliche System bis zur vollen Unkenntlichkeit entstellt haben: daß er an dem Hegelschen Prinzip der erkennbaren Gesetzlichkeit alles menschlichen Geschehens festhielt, macht seine Theorien zu einem unentbehrlichen Vermittlungsgliede zwischen uns und unserer philosophischen Vergangenheit. Durch ihn ist wenigstens ein kleiner Teil der Gedanken des deutschen Idealismus in die soziale Wissenschaft des 19. Jahrhunderts gerettet. Er weist auf seinen Lehrer zurück und fordert damit auf, die Schätze verschütteter Gedankenmassen wieder auszugraben. Durch ihn steht neben Comte und Spencer ein drittes System der soziologischen Erkenntnis, das trotz seiner verkümmerten Gestalt in den Prozeß des sozialen Lebens weitaus am tiefsten eingedrungen ist.

Zweifellos ist die materialistische Geschichtsauffassung von Marx ein in abstrakter Einseitigkeit verkümmertes System. Aber über der Polemik gegen den schulgerechten Dogmatismus, mit dem alle Analyse der Ideen und Organisationsformen vergessen und das Ökonomisch-Technische als das wahre Agens alles sozialen Geschehens behauptet wird, übersieht man für gewöhnlich, daß die Darstellungen, die Marx selber von seiner Lehre gibt, nicht einmal den ganzen Inhalt seiner Hypothesen korrekt erläutern. Der entscheidende Hegelsche Grundgedanke wird im Dunkel gelassen. Der allein ins Helle gerückte spezielle Teil der Theorie, die Herausbildung immer neuer Produktionsmittel, und das Entbrennen immer neuer Klassenkämpfe auf der Grundlage der Produktionsverfassung, enthält doch nur das mechanische Einzelgetriebe, durch den der Fortschritt der Gesellschaft im einzelnen zustande kommt. Die Grundvoraussetzung der Geschichtsbetrachtung von Marx ist die Annahme einer entwicklungsfähigen Bewußtseinsanlage der von Natur vergesellschafteten Menschheit und eines gesetzmäßigen Ablaufes dieser Entwicklung. Auf dieser Entwicklungsfähigkeit beruht der Fortschritt der Technik ebenso wie die Möglichkeit der Herausbildung höherer Bewußtseinsformen auf Grund der veränderten Technik. Diese Grundvoraussetzung wird durch die Annahme erweitert, daß im Gegensatz zur singularistischen Atomisierung der bürgerlichen Gesellschaft durch ihr aufklärerisches Denken und im Gegensatz zu aller bisherigen historischen Erfahrung, die fortschreitende Ausbildung des Intellekts auf die Dauer und endgültig die Menschen sozialisieren wird, indem der Mensch sein eigenes Wesen als das des Einzelnen in der vergesellschafteten und organisierten Gattung erkennt. Die Grundvoraussetzung wird endlich durch die Hypothese abgeschlossen, daß die fortschreitende Höherbildung der entwicklungsfähigen Bewußtseinsanlage schließlich zu

einer wissenschaftlichen Selbsterkenntnis und damit zur vollbewußten Selbstgestaltung der Gesellschaft führen muß. Das liegt verschwiegen zugrunde. Neue Produktionsmittel und Klassenkämpfe sind zwar die unumgänglich notwendige Bewegungsmaschinerie, die die Entwicklung des sozialen Bewußtseins allein nach oben zwingen kann, aber mehr sind sie nicht. Streichen wir aus dem ökonomischen Materialismus diese allentscheidende Grundvoraussetzung der Entwicklungstendenz zum höchsten Selbstbewußtsein und zur höchsten Selbstgestaltung, so fällt das ganze universalhistorische Geschichtsbild von Karl Marx mit seiner Entwicklung vom Urkommunismus zum demokratischen Sozialismus in sich zusammen. Was folgt aus der bloßen Ausbildung der kapitalistischen Wirtschaftsweise mit ihrer Technik für denjenigen, der es für eine wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit hält, daß eine reorganisatorische Sozialisierung der atomisierten, durch eigensüchtige Interessen zerrissenen Gesellschaft unmöglich ist, und daß das Nervensystem der wertvollsten Menschentypen unter dem Druck der kapitalistischen Lebensweise degeneriert? Ein fragwürdiges Vielleicht dieser und jener ohnmächtigen Anpassungsversuche und schließlich der rettungslose Verfall. Sein großer rationaler Optimismus zerstreut für den Marxismus jeden Gedanken an eine dauernde Entartung. Aber dann soll man anerkennen, daß die sogenannte materialistische Geschichtsbetrachtung den großen Zusammenhang des Geschichtsablaufes in dem erhabenen Sinne eines konkreten Rationalismus sieht, und nur das kleine Räderwerk des Fortschrittes in dem Wirksamwerden ökonomischer Faktoren zu erkennen glaubt.

Mit anderen Worten, Hegel lebt im Marxismus fort. Wie Hegel, so sieht Marx die Geschichte als Geschichte der sozialen Vernunft, die in ihrer Wissenschaft sich selbst versteht und sich auf ihrer höchsten Stufe in einer ge-

sellschaftlichen Organisation vollendet, in der durch die planvolle Arbeit der ihr eigenes Wesen erfassenden Gattung, die dabei die Grundlage ihres Gedeihens erkennen muß, die lebenskräftigen Züge einer bei höchster Bewußtheit von Grund aus gesunden Vergesellschaftung erhalten und neu hineingearbeitet sind. Und nur an der einen Stelle hat er Hegel ergänzt, wo jener nur die individuellen Bedürfnisse, Leidenschaften und Interessen als die Triebfedern und das Hauptwirksame anerkennen wollte, während Marx auf die wesentlich soziale Verumständung des Fortschrittes durch die Veränderung der Produktionsmittel und der Produktionsverfassung und damit durch die Klassenkämpfe hinwies.

Auf die Neuformulierung dieses Problems: wie vollzieht sich die historische Verwirklichung eines selbstbewußten sozialen Lebens, war Marx mit seiner politischen Leidenschaft von vornherein gewiesen. „Praxis auf Grund der Hegelschen Theorie.“ Mit diesem Aktionsprogramm wurde er als Träger höchster sozialer Einsicht selbst zum bewußten Faktor der gesellschaftlichen Neugestaltung. Das hohe Denken Hegels sollte durch die politische Arbeit seiner Schule mit ihrer allenthalben Einsicht verbreitenden Kritik in das Sein der Zeit zurückfließen, aus der es als deren theoretischer Extrakt herausgenommen war, und sollte damit bewähren, daß es mitwirkender Teil des einen großen Lebenszusammenhangs des gesellschaftlichen Fortschrittes sei. So hatte Hegel nicht gesehen. Hegel hatte zwar den großen Grundgedanken der notwendigen Entwicklung zum sozialen Selbstbewußtsein einerseits, und andererseits das realistische Bild von dem Gewirr der Interessen und Leidenschaften, durch das sich, den Mitspielern unbewußt, der Fortschritt vollzieht. Aber dieser Gegensatz bleibt als eine merkwürdige Lücke im Hegelschen System im wesentlichen unvermittelt, da Hegel eigentlich nur nebenbei hervorhebt, daß das Allgemeine und

Vernünftige mit dem Interesse der Einzelnen zusammenfallen könne, die es dann als bewußtes Lebensziel erstreben, und daß diese Realisierung des Allgemeinen und Vernünftigen durch die partikularen Interessen am Ende der Geschichte eingetreten sei. Wie ist das zu ergänzen? Wie wird eine der Natur der Menschheit angepaßte Reorganisation der sozialen Zustände auf der höchsten Stufe der wissenschaftlichen, gesellschaftlichen Bewußtseinsbildung im praktischen Gesellschaftsleben realisiert? Wie kann der quasi kausale Gesamtprozeß der nur individuell zwecktätigen Menschheit in planmäßige Gesamtaktion umschlagen? Wie geschieht es, um die eigenen Worte des jungen Marx zu wiederholen, daß der Gedanke sich nicht nur zur Wirklichkeit drängt, sondern die Wirklichkeit sich auch zum Gedanken drängt?

Diese Frage war Marx durch die Enttäuschung seiner rheinischen Periode aufgezwungen worden, und was er mit seiner Geschichtsauffassung geben wollte, war eine Antwort auf diese Frage.

Wir haben es oben schon hervorgehoben, er stand damit für einen kurzen Augenblick auf einer erstaunlichen Höhe der soziologischen Fragestellung, ehe er durch seinen Naturalismus auf die vereinfachte Lösung geriet, daß die materiellen Zustände alles machen. Aber auch diese Lösung sollte noch eine deutliche Antwort auf jene erste Frage bedeuten. „Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elementes, einer materiellen Unterlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur soweit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist.“ Nach Marx drängt jede Wirklichkeit neuer Produktionsmittel zu einer dieser neuen Wirklichkeit angepaßten Gedankenbildung: so necessitieren die komplizierte Produktionsverfassung und der vielverschlungene Wirtschaftsprozeß des Kapitalismus die Herausbildung der wissenschaftlichen Erkenntnis dieser

Zusammenhänge. Die in der Wirklichkeit der neuen Produktionsverfassung entstehenden neuen Klassen aber drängen sich zur Aneignung dieser neuen Gedankenwelt, um sie in ihrem Klassenkampfe zu benutzen: so besitzt die Löhnerschicht eine natürliche Aufnahmefähigkeit für die Lehren der nationalökonomischen Wissenschaft, weil sie erst durch diese Lehren die Einsicht in ihre wahren Interessen bekommen kann. Das ist die Weise, wie Wirklichkeit und Gedanke wie die Glieder einer durchkonstruierten Maschine ineinanderwirken.

Aber dann entartete die Theorie zu jener groben Fassung von der alles geistige Leben eindeutig bestimmenden Macht dei materiellen Faktoren, und jener gewaltige Problemkomplex, wie vollzieht sich der Aufbau der Gesellschaft durch die als „umwälzende Praxis" gefaßte menschliche Tätigkeit, mit seiner notwendigen Aufgabe eines universalhistorischen Vergleiches der staatenbildenden Prozesse mit den neben dem Staat aufschießenden religiösen und sozialen Bewegungen, mit seinen Fragen der Ideenbildung und der Auswirkung der Ideen in großen Organisationsformen, mit seinem Nachweis, in welchem Maße und in welcher Form der Unterbau der Wirtschaftsverfassung die Lebensfähigkeit der Ideen und den Charakter der sie verkörpernden Organisationsformen bestimmt, und der ergänzenden Untersuchung, wie auf diesen Unterbau aus den geistigen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens von obenher zurückgewirkt wird: das alles ist nunmehr für Marx mit dem schematischen Hinweis auf Produktionsmittel und Produktionsverhältnisse abgetan und ein für allemal erledigt.

Indessen ist diese summarische Reduzierung aller zusammen bestehenden Sphären der gesellschaftlichen Lebensentfaltung auf einen alle Gebiete bestimmenden, dominierenden Faktor weiter gar nichts als die Fortsetzung Hegelscher Lehren in der materialistischen Kari-

katur. Bei Hegel war es der gesellschaftliche Geist, der mit seiner charakteristisch bestimmten Grundstruktur alle Institutionen des von ihm herausproduzierten Kulturlebens beherrschte. „Um der ursprünglichen Dieselbigkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staates; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staat nur diese Religion und diese Kunst." Marx brachte in den Tagen der Rheinischen Zeitung zunächst einmal die Technik als gleichberechtigte Tat dieses Geistes zu Ehren. „Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerben baut." Nachher sind es diese Produktionsmittel, die sich von dem Geist emanzipieren, der sie schuf, und ihrerseits den Geist souverän bestimmen.

Eine solche Monomanie wirkt auf den Hörer verdrießlich, und es ist leicht, an alles das zu erinnern, was diese Theorie vergißt. Was fehlt nicht alles vom Antlitz der Erde, wenn es der reine Geologe darstellt. Aber genau den gleichen Erkenntniswert, den die Geologie für die geographische Wissenschaft besitzt, besitzt die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung, in dem engeren Sinne einer Herausarbeitung der ökonomisch-technischen Gesellschaftsunterlage, für alle soziologische Einsicht. Es kann direkt als ein Grundgesetz alles sozialen Geschehens bezeichnet werden, daß mit einer großen Wandlung in der technisch-wirtschaftlichen Sphäre eine Umbildung in allen Gebieten des gesellschaftlichen Seins eintreten muß. Dieses Gesetz bestimmt das ganze Leben des 19. Jahrhunderts. Es ist einer der unvermeidlichen Leitgedanken der vergleichenden Gesellschaftstheorie, daß die Verschiedenheit der Produktionsverfassung die Kulturen notwendig durch alle Lebensgebiete hindurch verschieden färbt und als eine der leicht nachweisbaren Differenzen

an erster Stelle zur Erklärung der Kulturdifferenzen heranzuziehen ist. Und dieselbe Fülle von Licht verbreitet die „materialistische“ Erklärung im Innern jeder Gesellschaftsepoche. Die durch die Produktionsverfassung gegebenen typischen Gegensätze des wirtschaftlichen Interesses pflanzen sich unabweislich in alle Schichtungen und Kämpfe, in das politische und religiöse Zusammenleben der Gesellschaft hinein fort, und die Art und Weise, wie die verschiedenen Gruppen durch ihre Stellung im Produktionsprozeß in die Welt hineinsehen lernen, mit der Lebensweise, die ihnen diese Stellung ermöglicht, bestimmt unvermeidlich ihr ganzes außerwirtschaftliches Erleben, wie stark auch die bewußte Absicht sein mag, sich durch Religion oder Kunst, oder durch was es auch immer sei, von dieser Einwirkung des banalen Alltags zu emanzipieren.

Bedeutet nicht schon die unvermeidlich klassenmäßige Färbung einer ursprünglich naiven Gesellschaftsbetrachtung ein Erkenntnisproblem allerersten Ranges, das erst enthüllen kann, unter welchen unverrückbaren Voraussetzungen alles Streben nach objektiver Gesellschaftswissenschaft notwendig steht? Kann nicht die Einsicht in die typischen Verschiedenheiten der klassenmäßig gesehenen Gesellschaftsbilder allein ermöglichen, diesen Einfluß da nachzuweisen und unschädlich zu machen, wo er sich trotz des Emporwucherns der einseitigsten Parteiinteressen in aller Unbefangenheit als Wissenschaft betrachtet?

Das sollten banale, längst allgemein verbreitete Wahrheiten sein, und wären es auch, wenn man gelernt hätte, die wissenschaftlichen Hypothesen von Marx aus ihrem demagogischen Drum und Dran herauszulösen und unbefangen zur Erkenntnis zu verwerten. Denn diese „materiellen“ Zustände, die wirtschaftlichen Verhältnisse und die technischen Mittel sind ja keine die Gesellschaft von außen

her determinierenden Wesenheiten, sondern die natürlichste Lebensbetätigung dieser Gesellschaft selbst. Es hat wirklich keinerlei Sinn, die Lehre zu perhorreszieren, daß die menschliche Gesellschaft durch selbstgeschaffene Produktionsmittel und selbstgeformte Produktionsverfassung ihre eigene Weiterentwicklung wesentlich bestimmt.

Auch mit dieser ökonomistischen Geschichtsauffassung als Erklärungsprinzip für besondere Geschichtszusammenhänge ist Marx nicht originell. Es ist bekannt, wie selbstverständlich z. B. schon Adam Smith in seinem fünften Buche dieses Erkenntnismittel handhabt und wie vollkommen die französischen Historiker — und nach ihnen Lorenz Stein — gerade die Lehre vom Klassenkampfe ausgebildet hatten. Auch bei Hegel selbst finden sich bei der Darstellung der Stände und bei der Feststellung der alle Lebensgebiete ergreifenden Bedeutung von Ackerbau und Städtewesen eine ganze Reihe von Anklängen. Aber Marx hat durch seine Übertreibungen den spezifischen Wert dieses Gedankens so nachdrücklich betont, daß das Verfahren durch ihn, trotz all der verfehlten Polemik, die er provozierte, zu einer gesellschaftswissenschaftlichen Grundmethode geworden ist. Das ist trotz aller prinzipiellen Übertreibung und trotz aller Irrtümer in der positiven Anwendung ein großes Verdienst, das auch dadurch nicht geändert wird, daß derselbe Mann, der die klassenmäßige Färbung aller Ideenbildung erkennt, in seiner stets neu erschreckenden agitatorischen Kritiklosigkeit eine ausdrücklich für den Kampfesgebrauch der allerextremsten Interessengruppe bestimmte Unterform seines prinzipiellen soziologischen Gedankensystems mit dem seiner eigenen Theorie nach unmöglichen Namen der Wissenschaft bezeichnet.

So sind die beiden großen Bestandteile der marxistischen Geschichtstheorie, von denen Marx selbst immer nur den einen in den Vordergrund seiner Aufmerksamkeit

gezogen hat, einerseits der Ablauf der Bewußtseinsentwicklung zur sozialen Selbsterkenntnis und Selbstgestaltung, andererseits die forttreibende Wirkung neuer materieller Umstände. Beides ist fertig aufgenommenes Gedankengut, eben die kluge und systematische Ineinanderbildung des alten Hegelschen Gedankenkreises mit den neuen Theorien, die Marx in jener entscheidenden Zeit von 1842/43 beeinflußten.

Was für die französischen Historiker nur weitere Klassenkämpfe waren, wurde für den Hegelianer zur letzten Etappe im „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". Indem Marx die beiden Gedankenmassen zusammenbrachte, konnte er ohne irgendwelches kritische Besinnen zu der Überzeugung kommen, daß für ihn die wissenschaftliche Prognose einer kommenden Entwicklung möglich geworden sei. Denn die Notwendigkeit der Vernunftentwicklung bedeutete ja eine erkennbare Tendenz zu einer einmal kommenden, bewußten Selbstgestaltung der Gesellschaft. Die Lehre von der notwendigen Weiterwirkung der ökonomischen Fortschritte sagte, daß jedesmal, wenn neue Produktionsmittel entstehen, eine neue Produktionsverfassung erkennbar notwendig wird. Jedes ermöglichte für sich eine gesellschaftliche Prognose, und das sicherste Prophezeien war dann gestattet, wenn einmal beide Notwendigkeiten, die letzte Höhe der Vernunftentwicklung und der Anreiz einer großen technischen Neugestaltung, harmonisch ineinanderwirken würden. Marx nahm ohne weiteres an, daß das in seiner Zeit der Fall war.

Hegels Endergebnis hatte ja darin bestanden, daß die Zeit gekommen sei, wo die Vernunft herrsche, wo die Menschheit ihren Gestaltungsdrang ausgelebt und das Gestaltete begriffen habe, und wo der Geist, alt geworden, in sich Ruhe findet und eine kurze Zeit der Reife genießt, um dann zu erschlaffen. Die Praxis des 19. Jahrhunderts

hatte nachgewiesen, daß das falsch sei. Die Welt lebt in verjüngter Schaffenstätigkeit auf.

In dieser neuen Welt stand Marx.

Und nun verschiebt sich das Problem in der interessantesten Weise: es kommt nicht darauf an, die Welt zu erkennen, wie sie notwendig ist, sondern wie sie notwendig wird. Prévoir c'est l'art du savant.

Es bedeutet zweifellos einen Wendepunkt in der Geschichte unseres soziologischen Erkennens, wenn die der Absicht nach wissenschaftliche Vorhersage der Geschichtsentwicklung zum ersten Male in voller Klarheit auftritt. Es ist auch kein Zufall, daß dieser Gedanke im 19. Jahrhundert mehrfach entsteht, sondern das kann als eine der Problemstellungen gelten, die aus dem Kapitalismus notwendig entstehen. Denn der Kapitalismus ist mit seiner Technik ein Zeitalter der Naturwissenschaft, und ist eine Periode der extremsten Umwälzung aller gesellschaftlichen Institutionen. Wer mit Entdeckermut aus dem Geiste der Naturwissenschaft heraus dieses Entwicklungsleben betrachtet, kommt auf die Frage: wohin führt das alles? Denn wer in einer Zeit des Werdens auch nur die Gegenwart verstehen will, muß über die Wahrscheinlichkeiten der Zukunft reflektieren.

Hegel hatte solche Prognosen abgelehnt: „das Zukünftige ist nicht absolut". St. Simon hatte sie emphatisch bejaht. Von ihm stammt das Wort, daß die Vorhersage die wahre Kunst des Gelehrten ist. Aber St. Simon war über die Ankündigung eines vagen Industrialismus nicht viel hinausgekommen. Die erste großzügige historische Prognose war die Prognose der weltumspannenden kommunistischen Bewegung des internationalen Proletariats, und diese Prognose hat sich als richtig erwiesen.

Diese erstaunliche Tatsache gibt der Geschichtsauffassung von Karl Marx ein unerhörtes Relief.

Aber diese Prognose war in Wahrheit nur der jubelnde

Triumph des Freiheitspropheten, der ungezählte Scharen entdeckte, die gerade seiner Fahne folgen konnten. Sie bedeutete nur die dämonische Gewißheit, daß das ganze Proletariat den Ruf zum Kampfe verstehen könne. Es ist der Glaube, der die Welt erobern will. Und jeder Glaube, der die Welt erobern wollte, hat so gesprochen.

So wenig Marx jemals die prinzipielle Frage erwogen hat, mit welchem Maß von Wahrscheinlichkeit sich eine soziale Zukunft erkennen läßt, so wenig findet sich ein Beleg dafür, daß Marx jemals mit wissenschaftlicher Nüchternheit erwogen hat, mit welchen Chancen das Proletariat den Kampf beginne. Seine einzige Überlegung heißt: Sieg oder Tod. Marx hatte einfach zwei Gedankenreihen von Stein und Engels aufgegriffen. Stein hatte die allgemeine Hinwendung des Proletariats zum Kommunismus vorhergesagt, Engels in seiner bekannten Skizze von der kommenden Konzentration des kapitalistischen Besitzes in wenigen Händen gesprochen. Das schmolz Marx zusammen und vergrößerte es ins Ungeheure. So kam seine welthistorische Phantasie vom jüngsten Tage des Kapitalismus zustande.

Was also bleibt, ist jener sichere Instinkt, daß eine revolutionäre Theorie, die mit allem Reichtum eines glänzenden Geistes an die Lebenslage einer großen leidenden Klasse angepaßt ist, an dieser Klasse den Brennstoff zu einem ungeheuren Brande finden kann. Diesem Instinkte hat die Geschichte recht gegeben. Eine eingetroffene sozialwissenschaftliche Prognose ist das nicht. Nur etwa jene von Engels ausgehende Ankündigung der zunehmenden Akkumulation des Kapitals könnte als eine vage Vorwegnahme der modernen Konzentrationsprozesse verstanden werden. Aber die Zusammenballung der Kapitalien in wenigen Händen, die Marx vorhersah, war ganz etwas anderes als die organisatorische Periode des Großkapitalismus, die wir erleben.

Es lohnt darum kaum, im einzelnen nachzuweisen, wie es nur die leidenschaftlich verblendete Hoffnung ist, die den weltenerneuenden Sieg des revolutionären Proletariats verkündet.

Wann hat je in der Geschichte eine revolutionäre Klasse die Macht der älteren Klassen bis auf den letzten Rest beiseite geschoben? Was folgt aus dem Siege der nur politischen Revolution der Bourgeoisie, die eine leere Staatsform zertrümmerte, für die historisch analoge Notwendigkeit einer nur politischen Revolution des Proletariats, das eine neue soziale Organisation zu schaffen unternimmt? Wie sonderbar ist jener unverständliche Widerspruch, daß zwar die neuen Produktionsmittel, die durch ihre Weiterwirkung alle sozialen Institutionen umstürzen, unbemerkt „in den Poren der alten Gesellschaft" entstehen, während das Proletariat sich nicht, wie es im „Achzehnten Brumaire" heißt, „hinter dem Rücken der Gesellschaft", d. h. durch planmäßigen, wirtschaftlichen Einzelfortschritt emanzipieren darf.

Auch wenn das Unwahrscheinliche wirklich Ereignis würde und das Proletariat den großen politischen Sieg erringt, den Marx ihm so brennend wünscht: Marx würde damit nicht zum Ergründer der Zukunft. Er hat vergessen vorherzusagen, was darauf folgen muß. Und gerade das war unter den genauen Voraussetzungen seiner Prognose deshalb das allerleichteste, weil Marx so ganz ausdrücklich alle utopischen Konstruktionen der kommenden Gesellschaft von sich weggewiesen hat. Man weiß nicht, soll man spotten oder soll man sich entsetzen, so dumm, so grauenhaft barbarisch ist diese Phantasie. So mögen einst die Stämme der arabischen Wüste das Land der Verheißung erobert haben. Wir wollen die Macht, nichts weiter als die Macht. Und wenn die Macht gebraucht werden soll, ist alles leer. Die große millionenköpfige Masse, die die soziale Zukunft neugestalten will, steht

vor dem vollkommenen Dunkel. Ein Wirrwarr unausgegorener Projekte, ein Durcheinander unreifer Entschlüsse, ein wütender Kampf der Cliquen und Faktionen, und eine rasche, jähe Ernüchterung: in der Weltgeschichte ist ein kurzes Intermezzo vorüber. Ein Barbarenschwarm ist über eine Kultur hinweggebraust. Er hat sich zerstreut. Die Trümmer bleiben. Wenn die reorganisatorische Tätigkeit des Sozialismus beginnt, ist die kurze politische Herrschaft des Proletariats vorüber.

Darum läßt sich jene Gegenüberstellung variieren, die wir vorhin versuchten. „Materialistisch" gesehen erscheint die äußerlich erfüllte Prognose der großen kommunistischen Bewegung des Proletariats als ein unwiderleglicher Beweis für den Wahrheitswert der marxistischen Geschichtsauffassung. „Ideologisch" gesehen zerschellt der ganze Wert von Marx' historischer Voraussicht an den vorhersehbaren Folgen des politischen Sieges, den er dem gedankenlosen Kampf des Proletariats prophezeit. Und es ist wieder kaum die Frage, auf welcher Seite die tiefere Wirklichkeit ist.

Indem uns aber an dem ruhigen Ort kritischer Prüfung wissenschaftlicher Hypothesen wieder jenes dumpfe Kampfgeschrei eines starren Freiheitsfanatismus in den Ohren dröhnt, wird es deutlich, daß die von uns versuchte Trennung marxistischer Ethik und marxistischer Geschichtsbetrachtung letzthin unmöglich ist. Sind sie auch kein Identitätssystem, so stehen sie doch in der Personalunion des einen dominierenden Willens. Marx hat in der Tat die historische Entwicklung von ihrem kritiklos erträumten Ende her gesehen. Dies Ende wollte er, und aus diesem Willen heraus verband er die Gedanken, die er sich nahm, zu dem umstürzenden Bilde einer mit der revolutionären Explosion im All der allgemeinen Menschenliebe zerfließenden Geschichtsbetrachtung.

Gegenüber dem Aufbau der ganzen nur ziemlich äußerlich umstilisierten marxistischen Gesellschaftslehre sowohl mit ihren theoretischen, wie mit ihren praktischen Grundkonstruktionen auf dem gewaltigen Fundament der Hegelschen Geistesphilosophie könnte es nun wirklich äußerlich und nebensächlich erscheinen, daß Marx die Hegelsche Dialektik als sein bewußtes Arbeitsverfahren beibehalten hat. Diese „realistische" Dialektik war ja nicht als Logologie eine Naturlehre der ineinandergreifenden Erkenntnisbewegungen unseres Gedankenlebens, sondern war zu einem gewohnheitsmäßig beibehaltenen Formierungsverfahren herabgedrückt worden, mit dem sich die allein wahrhaft wirkliche materielle Außenwelt bearbeiten ließ. So spielt diese Dialektik, wie es scheint, über die außer uns vorhandenen Objektivitäten nur hinweg, ohne den Inhalt des Denkens selbst in seinem eigentlichen Wesen zu berühren.

Indessen scheint das nur so. Max Adler hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß „als die spezifische Leistung der Dialektik so ziemlich alles anzusehen ist, was die wissenschaftliche Größe des Marxismus ausmacht".

Die Beweise, die Adler für diese Auffassung gibt, sind schlagend. Der kapitalistische Wert in seinem konkreten Doppelcharakter als Gebrauchswert und Tauschwert! Die Verkehrsbewegung der Waren in ihrem konkreten Doppelcharakter als sachlicher Stellenwechsel von Gut und Gegengut und als persönliche Tauschrelation zweier Warenbesitzer! Der kapitalistische Versorgungsprozeß in seinem konkreten Doppelcharakter als gesamter sozialwirtschaftlicher Produktionsprozeß und als privatkapitalistischer Verwertungsprozeß im ausschließlichen Interesse des Profits! Der marktmäßige Aufbau der kapitalistischen Gesellschaft in seinem konkreten Doppelcharakter als organisatorischer Aufbau hochratio-

neller Fabrikationsbetriebe mit reich gegliedertem Maschinenkörper einerseits, und andererseits als der formlose Verkehrszusammenhang im ewigen Wechsel einer völlig problematischen Konjunktur, die alle vorübergehend noch so zweckmäßigen Formen mit raschester Zerstörung bedroht! Und endlich der konkrete Doppelcharakter der ganzen kapitalistischen Gesellschaft: eine einzige innig verflochtene Lebensgemeinschaft der Menschheit und wütender Klassenkampf!

Was für ein geschmeidiges Denkmittel ist eine noch so äußerlich beibehaltene Dialektik zur Darstellung solcher verbundener Gegensätze in ihrer Zusammengehörigkeit! Die Dialektik, die immer von ihrer ersten Gedankenstellung zur antithetischen Gegenposition hinübergetrieben wird, und in ihrer elastischen Negativität sofort zurückspringt und das eben noch Getrennte in seiner notwendigen wechselseitigen Beziehung vermittelt! Und sie tut mehr, als nur solche natürliche verschwisterte Begriffspaare in ihrer untrennbaren Einheit herauszubringen. In ihrer niemals rastenden Unruhe treibt sie weiter und weiter. Zu dem, was eben noch die gerade vermittelte Einheit eines ursprünglichen Gegensatzes war, gesellt sich sofort der neue Gegensatz, bis der ganze Komplex der ineinanderverstrebten Zusammenhänge als ein beziehungsvolles Ganzes erscheint, das nicht tot daliegt, sondern durch den rastlosen Prozeß des alle diese Beziehungen stets wieder aufnehmenden und verknüpfenden Denkens auch in der begrifflichen Abspiegelung unendliches Leben erhält. Die hohe Lebendigkeit der marxistischen Darstellung und jener ihr innewohnende unwiderstehliche Drang, die Totalität des kapitalistischen Wirtschaftslebens zu fassen, ist eben das natürliche Produkt der von einem regsamen, zielbewußten Intellekt mit biegsamer Kunst gehandhabten dialektischen Methode.

Wenn aber die dialektische Methode das stets geübte

Arbeitsmittel des forschenden Gedankens ist, so bekommt die ganze objektive Welt, in die dieses Denken hineinzusehen glaubt, denselben Charakter des dialektischen Prozesses. Wie konnte man je die Weltanschauung eines Dialektikers als Materialismus bezeichnen! Diesem Denken ist eine bloße Materie eine tote Abstraktion. Seine Welt ist wesentlich Bewegung, ist Gegensatz und ist Entwicklung: ist ewig neu werdende Bewegung in Gegensätzen. Diesen durchaus dialektischen Charakter hat das ganze Weltbild von Karl Marx stets behalten.

Marx hatte einen Geist, dem eine extrem antagonistische Zweiseitigkeit von Grund aus natürlich war. Er haßte und liebte, fluchte und segnete in schärfster Gegensätzlichkeit mit völlig ungebrochenen Instinkten. Aus diesem Temperament heraus hat er die starken Antithesen der Dialektik in seinem System dauernd als reale Potenzen der Wirklichkeit beibehalten. Das wird zu einer völlig schematischen Vergröberung des Hegelschen Denkens, so daß man glauben möchte, nicht die reich entfalteten, vielseitig vermittelten Gegensätzlichkeiten Hegels hätten den Grund seiner Anschauung gelegt, sondern die primitive Naturlehre des elementaren griechischen Denkers, der aus Haß und Liebe alles entstehen ließ. Aber plump vergröbert oder nicht: Marx hatte aus der Hegelschen Dialektik gelernt, den ganzen Gesellschaftsaufbau nach dem Konstruktionsprinzip des Gegensatzes aufzufassen und den Geschichtsprozeß nach dem Gesetz der Entwicklung in allerstärksten Kontrasten. So beruht nicht nur die Form seiner Darstellung, sondern die ordnende Betrachtung alles von ihm erlebten Gedankeninhalts auf der in seiner Weise betriebenen Anwendung des Hegelschen Gedankenstils.

Es ist also in der Tat die Dialektik, der Marx auch an allen den Stellen Größe der Auffassung gegeben hat, wo er nicht einfach Hegelsche Gedankenmassen an seine Zwecke adaptierte. Aber indem Marx die Hegelschen

Methoden kritiklos fortsetzte, ist er immer wieder auf ganz unmögliche Verwendungen verfallen.

Wir hatten schon bei der Skizzierung der wahren Dialektik Hegels gesehen, daß ihre Notwendigkeit stets eingleisig ist, während die induktive Sozialwissenschaft stets mit hochkomplizierten Kausalkomplexen allseitiger Wechselwirkung zu rechnen hat. Es ist darum ein starker logischer Irrtum, aus der gewohnten Vorstellung einer eingleisigen dialektischen Gesetzmäßigkeit gesellschaftliche Zusammenhänge kausal erklären zu wollen. Marx hat das immer wieder getan. Die eindeutige Abhängigkeit des ganzen ideologischen Oberbaues von der einen variierenden Notwendigkeitsquelle der materiellen Faktoren im Gebiete der eigentlichen Soziologie; die eindeutige Abhängigkeit des vollen Sieges des Proletariats von der Notwendigkeit seiner doch nicht ungehemmten Klassenbewegung im Gebiete der Politik; die eindeutige Abhängigkeit aller Vorgänge in einem kapitalistischen Betriebe von dem einen allein richtungweisenden Streben nach dem allein durch Ausbeutung der Arbeit zu erzielenden Mehrwert im Gebiete der Wirtschaftstheorie: das sind die klassischen Beispiele einer verblüffend kurzsichtigen Problemstellung, zu der man nur gelangen kann, wenn man zwar mit großem Fleiße eine geistreiche Arbeitsmethode gelernt hat, aber nicht mit lebensverwandtem Forscherinstinkte sicher fühlt, wo sie sich sachlich anwenden läßt.

Dieses überraschende und gefährliche Weiterleben einmal angezüchteter Denkverfahren äußert sich noch viel auffallender darin, daß der materialistische Marx nie aufgehört hat zu „spekulieren" und daß gerade sein „Kapital", in seiner Grundstruktur als Gedankenprodukt gesehen, ein überaus geduldiges und gelehrtes, aber höchst abstruses Spekulationsgewebe ist.

Spekulieren im Hegelschen Sinne heißt, grob ausgedrückt, in Spiegelungsverhältnissen denken.

Wenn es nun auch ein mehr äußerlicher Anklang an diese Gewohnheit ist, wenn Marx den ideologischen Oberbau als die „Spiegelung“ der materiellen Verhältnisse betrachtet, so ist es doch nur eine einfache Umdrehung der spekulativen Hegelschen Betrachtung. Hegel spekulierte die Idee in die unteren Stufen der Lebensentwicklung hinein und sah die Idee durch die materiellen Gegebenheiten der untergeistigen Wirklichkeit hindurchleuchten. Marx transponiert das einfach in sein Gegenteil, und es wird eine luftige Projektion der Idee als abhängigen Gegenbildes der kernhaften materiellen Zustände.

Aber beim „Kapital“ tritt als Aufbauprinzip des ganzen Buches das für ein spekulatives Gedankengebilde entscheidende Grundverhältnis auf, daß in eine induktiv erfaßbare Wirklichkeit ein anderes Begriffsgebilde hineingedacht wird, das in ihr nicht induktiv nachweisbar ist. So sah Hegel die Idee in allen Formen der Wirklichkeit, so sieht Marx im bewegten Treiben des kapitalistischen Verkehrsprozesses die geheimnisvolle Gestaltung des Mehrwertes.

Damit stehen wir vor der vorhin übernommenen Aufgabe, den entscheidenden Einfluß Hegels auch bei Marx als Nationalökonomen nachzuweisen.

Es ist wesentlich, daran festzuhalten, daß Marx im „Kapital“ zwei ganz verschiedene Gedankenmassen, die er beide in ihren Grundgedanken von anderen Denkern übernommen hat, in eine spekulative Verknüpfung zu bringen sucht.

Das eine ist eine höchst lebendige Anschauung vom Sturm und Drang des kapitalistischen Wirtschaftsprozesses: von der explosiven Entfaltung aller Produktivkräfte, von der wirtschaftlichen Eroberung weiter jung-

fräulicher Anbaugebiete, von der Erschließung neuer Märkte, von der Not des Proletariats, von den Gefahren des Geldes und von der Unsicherheit des Kredites und von dem gewaltigen Wechsel des Auf und Ab der Konjunktur, durch den hindurch sich jener alles beherrschende und zusammenfassende Prozeß einer unaufhaltsamen Entwicklung und Neugestaltung aller wirtschaftlichen Verhältnisse vollzieht und vollziehen muß. Dieses unauslöschliche Bild stammt aus der Engelsschen Skizze vom Jahre 1843, und die daraufhin von Marx entwickelte Darstellung und Analyse des großen kapitalistischen Gesamtprozesses machte das „Kapital" zu einem klassischen Buche der ökonomischen Wissenschaft, das uns diese großzügige und gesunde, lebenswahre Betrachtungsweise in unübertroffener Frische und Energie vermittelt.

Die Gedankengruppe der Mehrwerttheorie ist später. Bei Engels ist sie kaum angedeutet. Woher Marx sie bewußt ergriff, ob er sie selbst aus Ricardo neu entwickelte oder von den nachricardianischen englischen Sozialisten vorgearbeitet übernahm, ist ziemlich nebensächlich.

Und nun wird die Entwirrung der marxistischen Gedankenfäden dadurch ungeheuer reizvoll, daß die Mehrwerttheorie gleichsam das Schauspiel im Schauspiele ist. Sie ist als Einzeltheorie ein Produkt desselben spekulativen Denkverfahrens, das das ganze Kapital entworfen hat.

Die Mehrwerttheorie ist eine die allerweitesten Verkehrszusammenhänge auf eine ganz abstrakte Formel reduzierende Lehre. Zwei Sätze sind durch Ricardo gegeben. Erstens, daß die manuelle Arbeitskraft der kapitalistischen Lohnarbeiter jeder Zeit einen wesentlich durch ihre üblichen Unterhaltskosten gegebenen Normalwert hat, der sich durch die Schwankungen des Arbeitsmarktes hindurch durchsetzt. Zweitens, daß die normalen wechselseitigen Austauschverhältnisse aller beliebig neuzuschaffenden Waren durch die alle Unterschiede ausgleichende Ten-

denz nach höchstem Profit reguliert, normalerweise auf Äquivalente gleicher Produktionskosten eingestellt sind, und daß durch eine eindringende Analyse die Gesamtheiten aller diese Äquivalenzen bestimmenden Faktoren letzthin in Arbeitsquanten aufzulösen sind, die dann wiederum auf Quanten einer elementarsten Arbeitsqualität zurückzuführen sind, so daß also die Äquivalente bei korrekter wissenschaftlicher Zergliederung endgültig als Äquivalente einfacher Arbeitsquanten aufgefaßt werden müssen. Die beiden Voraussetzungen sind also ein ziemlich einfaches Gesetz der verkehrsmäßigen Lohnbestimmung, und ein hochkompliziertes Theorem von den hinter einer dem Lohngesetz zunächst ähnlichen Äquivalenzbildung entgegen ihrem äußeren Räderwerk des Profits tatsächlich allein zu berücksichtigenden Arbeitsquanten. Die Mehrwerttheorie verkoppelt unbesehen die beiden Hypothesen von ganz verschiedenem methodischen Charakter und sagt, durch Arbeitsmenge bestimmte Wertsumme der Ware, abzüglich der für den Wert der Arbeitskraft zu zahlenden durch die Produktionskosten der Arbeit bestimmten Summe, gibt Mehrwert, der also auf Ausbeutung der wertschaffenden Arbeit beruht. Da offensichtlich Arbeit im Sinne der Lohntheorie (Lohnarbeit) und Arbeit im Sinne der Werttheorie (jede bis zum letzten Verbraucher für diese Bereitstellung zum Gebrauch normalerweise aufgewendete Tätigkeit) ganz verschiedene Begriffe sind, kann man die Theorie als solche kurzerhand mit der Bemerkung erledigen, daß ihr Gefühlswert ihren logischen Wert erheblich übertrifft. Durch ihre drastische Übertreibung steigert sie die harte Tatsache des Kapitalismus, daß das Streben nach Profit Lohn und Arbeitsbedingungen herabdrückt, bis zu einer höchsten aufhetzendsten Deutlichkeit, dafür leidet sie aber an dem elementaren Fehler einer durch den Wortgebrauch verschleierten Begriffsverdoppelung.

Wer mit der Begabung zu kniff lichen abstrakten Untersuchungen ein Opfer der Mehrwerttheorie geworden ist, hat an ihr darum einen so unerschöpflichen Gegenstand für die scharfsinnigsten Untersuchungen, weil es gilt, die vielgestaltige Vordergrundsbetrachtung der Volkswirtschaft, die mit Zins, Profit und Grundrente rechnet, mit dieser alles auf ein einziges abstraktes Prinzip reduzierenden Hintergrundsbetrachtung in Einklang zu bringen, so daß die kapitalistische Verteilung nur als die Form erscheint, durch die hindurch sich die das ganze kapitalistische Sein wesentlich bestimmende Mehrwertbildung vollzieht. Der Mehrwert verhält sich zu Unternehmergewinn, Zins und Grundrente, wie die Hegelsche Idee zu Staat und Geschichte. Die „wirklichen“ Unternehmer und Kapitalisten, die zwar dazu neigen mögen, die Löhne zu drücken, wissen nichts von Mehrwert im Sinne Marx': sie wollen Mehrwert nur in dem Alltagssinne einer möglichst hohen Spannung zwischen Verkaufspreis und Kosten. Aber was keine Induktion als praktisches Ziel des Kapitalismus nachweisen kann, macht Marx auf Grund seiner nicht weiter diskutierten ricardianischen Voraussetzungen zum gegebenen Bewegungsprinzip des Kapitalismus, das nicht mehr in den objektiven Wirtschaftsvorgängen nachgewiesen zu werden braucht, sondern das, einmal postuliert, auch schon genügt, um damit alles konkrete Geschehen zu erklären. Das ist „Spekulation“ im Sinne der Hineinspiegelung eines vorausgesetzten Begriffs in eine unabhängig davon gegebene Tatsachenreihe.

Wenn man das die spekulative Grundkonstruktion der abstrakten Mehrwerttheorie nennen kann, so darf man den Aufbau der ganzen im „Kapital“ enthaltenen Theorie als die spekulative Hineinarbeitung der abstrakten Mehrwerttheorie in das konkrete Bild von wirklichem Kapitamus bezeichnen. Etwas gröber gesagt: als die Ineinanderwirrung von zwei grundverschiedenen wirtschaftstheoreti-

schen Methoden! Und mit dem Versuch der historischen Auflösung des unvereinbaren Gemenges: als die äußerliche Kombination von Engels mit Ricardo.

Der Beweisboden der Mehrwertlehre ist ein anderer als der Boden der konkreten Volkswirtschaft des 19. Jahrhunderts.

Will man das, was Marx Mehrwert nennt, in seiner sichtbaren Größe vor sich haben, so müssen die Löhne als auf dem normalen Niveau der Produktionskosten der Arbeit stehend gedacht werden, und alle Waren im Äquivalenzverhältnisse getauscht, so daß sie ihre normalen Produktionskosten und einen durch die Konkurrenz normalisierten und einheitlichen Profitsatz erbringen. Mit anderen Worten: man denkt die Volkswirtschaft als ein geschlossenes System allseitiger verkehrsmäßiger Austauschbeziehungen, das sich im Zustande eines vollkommenen Ausgleiches befindet. Da tritt der sogenannte „Mehrwert" greifbar zutage. Es sind also Vorstellungen einer hypothetisch konstruierenden, synthetischen Wirtschaftstheorie.

Die analysierende Nationalökonomie, die aus der Erfahrung die entscheidenden Grundgegebenheiten der modernen Volkswirtschaft feststellen möchte, sieht den Kapitalismus des 19. Jahrhunderts als ein aus seiner innersten Natur heraus labiles System der explosiven Weiterentwicklung. Ständige Produktionsfortschritte, ständige Nachfrageverschiebungen führen zu jenem Bilde des kaleidoskopischen Wechsels des Marktes, das sich niemals wiederholen kann, weil die Grundkräfte des Angebots und der Nachfrage nicht etwa nur in innerem periodisch wiederkehrendem Wechsel variieren, sondern in einer fortschreitenden Entwicklung fortgesetzt eine historisch einzigartige Umgestaltung erleben. Es ist klar, daß bei dieser völligen Variabilität der im Verkehr zum Ausgleich strebenden wirtschaftlichen Kraftsysteme der Zustand eines

eingetretenen Gleichgewichts von vornherein undenkbar ist. Es ist ausgeschlossen, daß im Kapitalismus Wertäquivalente im Sinne der Mehrwerttheorie je gebildet werden. Es ist eine starke, für die Bilanz jedes Kaufmanns gefährliche Naivität, mit Marx anzunehmen, daß in den Preisdurchschnitten längerer Perioden die Wertäquivalente zutage treten. Jeder Produktionsfortschritt, jede Marktverschiebung schafft eine neue Ausgangslage der Wertausgleichung, aber die Äquivalente, die auf Grund der dieses Jahr gegebenen Produktions- und Nachfrageverhältnisse sich bilden könnten, werden im nächsten Jahre zu dem täuschenden Scheine eines möglichen Gleichgewichts, wenn neue Produktionsfortschritte und neue Nachfrageverschiebungen den Markt und seine tendentielle Gleichgewichtslage wiederum entscheidend verändert haben. Was also an Äquivalenzbildung im konkreten kapitalistischen System vorhanden ist, reduziert sich auf jene niemals ermattenden Regulierungen gar zu differenzierter Erwerbsmöglichkeiten durch das konkurrierende Erwerbsstreben. Wo immer übernormale Gewinne entstehen, sucht die Konkurrenz die Hindernisse des Wetteifers zu überwinden und drückt dadurch mit der hohen Bewertung der betreffenden Ware den zu hohen Gewinn herab. Dieses Ausgleichstreben ist immer von neuem mit unermüdlicher Wachsamkeit am Werke, aber der Ausgleich gelingt nie und kann nie gelingen, weil noch keine Zeichen dafür vorliegen, daß der ständige Eingriff der starken, unperiodisch ablaufenden Veränderungen in Produktion und Nachfrage der kapitalistischen Wirtschaft jemals nachlassen wird. Diese marktverändernden Konjunkturmomente des in der Entfaltung begriffenen Kapitalismus schaffen ebenso die Profitchancen des neu zu investierenden Kapitals, wie sie jeden Versuch unmöglich machen, im Kapitalismus den Wert und Mehrwert der Äquivalenztheorie als realisiert zu denken. Darum ist ein sogenannter

natürlicher Wert im Wirtschaftsleben des modernen Kapitalismus vollkommen unmöglich, weil er niemals mit dem innerlich notwendigen Fortschritt einer ständigen expansiven Neugestaltung, den gerade Marx mit vollem Recht als ein Spezifikum der kapitalistischen Wirtschaft hervorhebt, vereinigt vorkommen kann.

Vielleicht ist es gut, ein mögliches Mißverständnis auszuschalten. Der Kapitalismus kann keine „natürlichen" Werte kennen, aber es ist seine eigenste Natur zu werten. Bei der Analyse der kapitalistischen Wertbildung muß man den Wert im Sinne der kapitalistischen Praxis und den Wert im Sinne einer mechanistisch konstruierenden Wirtschaftstheorie unterscheiden. Die analytische Wirtschaftstheorie ergibt nur, daß der Wert im Sinne einer mechanistischen Wirtschaftstheorie, die Tauschäquivalente kennt, im kapitalistischen Wirtschaftsleben niemals existieren kann. Aber dieselbe Theorie läßt uns im Kapitalismus das hochrationale System einer vollkommen durchgeführten Geldwertrechnung bei marktmäßigem Gesellschaftsaufbau erkennen. Objektiver Wert im Sinne der kapitalistischen Praxis ist die notwendigste kalkulatorische Hilfshypothese unseres ganzen Wirtschaftsverfahrens, denn nur die Durchführung einer vollständigen Geldbewertung macht Kapitalismus möglich. Man kann in unserem System des allseitigen Geldverkehrs trotz einer in immer neuem Wechsel sich verändernden Konjunktur mit wahrscheinscheinlichen Austauschmöglichkeiten von Ware gegen Geld rechnen, mit Austauschkonstanten von begrenzter Verläßlichkeit. Diese präsumierten Austauschkonstanten von Ware gegen Geld sind unsere wirtschaftlichen Werte. Bei jedem scharfen Konjunkturwechsel muß dieser Versuch der Konstantisierung der ihrer Natur nach stets veränderlichen Marktrelationen schwere Störungen erleben. Aber bei einigermaßen gleichmäßiger Fortentwicklung genügen diese an die faktischen Geldkosten und an die

gerade geltenden Marktpreise angelehnten Bewertungen vollkommen zur Zusammenfassung der ganzen Wirtschaftsführung in einer einheitlichen Geldrechnung. Sie genügen ebenso zur Bilanz und zur Feststellung des kapitalistischen Gewinnes, wie zu alle den anderen wirtschaftlichen Zwecken einer Geldwertermittlung, genügen freilich nur infolge der Ausbildung der spezifisch kapitalistischen Verfahren der Wertkorrektur (Abschreibungen usw.) und Wertinterpolation (Generalunkosten usw.). Darum hören wir in der Praxis überall von Kostenwert, da naturgemäß in einem System des verkehrsmäßigen Erwerbes der dauernde Produktionsaufwand die Untergrenze einer dauernden Austauschmöglichkeit abgibt. Aber diese Kostenwerte der Praxis sind im individuellen Falle geleisteter Kostenaufwand, der dazu durch das Moment der Abschreibung stets mit rein auf hypothetischer Schätzung beruhenden Faktoren arbeitet, oder es sind überhaupt als normale Kostenwerte ausschließlich mit Wahrscheinlichkeiten rechnende Schätzungen von Austauschnormalien. Die Praxis kennt nur kalkulatorische Wahrscheinlichkeitswerte, während der „natürliche Wert“ der mechanistischen Werttheorie die exakt bemeßbaren, kausal bestimmten Tauschäquivalente eines im Gleichgewicht befindlichen geschlossenen Systems der wirtschaftlichen Kräfte sind. Die Wertungen der Praxis suchen, in der aufmerksamsten Anpassung an das Durcheinander des Marktes, aus diesem Durcheinander heraus Austauschkonstanten als mögliche Rechnungsposten zu fixieren und dauernd richtig zu erhalten. Der natürliche Wert der mechanistischen Theorie steht als regulatives Gesetz hinter allen Schwankungen des Marktes, die als zufällige für den Wert gleichgültige Abirrungen von einem wahrhaften Werte gelten. Die Wertungen der Praxis beruhen gerade bei der industriellen Bilanz auf der spekulativen Vorwegnahme der wahrscheinlichen Lebensdauer der maschinellen Anlagen und der

Wiederkehr der einmal vorhandenen Nachfrage: man wertet aus der lebendigen Gegenwart in die Zukunft hinein, der alles Planen und Sorgen gilt. Dagegen ist der „natürliche Wert“, wenn er je vorhanden wäre, als Äquivalenztausch eines völlig ausbalancierten Verkehrssystems das tote Resultat der Vergangenheit, über das weiter nichts zu sagen ist, als daß es dem Gegeneinander der wirtschaftlichen Kräfte entsprach, so wie es früher einmal war.

Nach diesem unvermeidlichen Exkurse in die Wirtschaftstheorie wird es auch dem volkswirtschaftlichen Laien verständlich sein, daß Marx zwei unvereinbare Gedankengänge zusammenschmelzen wollte, als er sein ursprünglich von Engels skizziertes großartiges Gesamtbild des konkreten Kapitalismus mit der aus Ricardo mißverstandenen Wert- und Mehrwertlehre zu verbinden suchte.

Das eine ist eine induktive Erfahrungsanalyse aus makroskopischem Blickfelde, das andere ist ein hypothetisch konstruiertes Theorem, das nicht nur aus der Induktion nicht folgen kann, sondern auf dem Erkenntnisboden dieser Induktion von vornherein unmöglich ist. Aber diese für den Empiriker unlösbare Aufgabe, die abstrakte Mehrwertlehre in den konkreten Kapitalismus hineinzuspiegeln, in dem sie keinen Halt hat, hat für den spekulativ gewohnten Denker keinerlei Schwierigkeiten, und so macht sie Marx zum Thema seines Kapitals.

Und sonderbar genug unternimmt Marx diese spekulative Aufgabe sogar mit der äußeren Imitation des Hegelschen Spekulationsapparats. Das heißt, er führt den Leser nicht dadurch in den Kapitalismus ein, daß er in ihm zuerst in knapper Zusammenfassung ein Abbild jener Engelsschen Skizze des konkreten kapitalistischen Lebens lebendig macht, sondern er setzt mit der Ware in dem imaginierten Gleichgewichtszustande der ganz exakt realisierten Tauschäquivalente ein, er beginnt mit der ab-

strakten Mehrwertlehre, um mit Hilfe der dialektischen Methode diese abstrakte Anfangsauffassung fortgesetzt durch die Hinzunahme weiterer Tatsachen zu einem getreuen Abbild des konkreten Kapitalismus umzumodeln. Das Kapital soll also der prinzipiellen Absicht der Methode nach mit der Mehrwertlehre beginnen und mit der allmählich erreichten Übersicht über den konkreten Kapitalismus enden, wobei der abstrakte und konstruierte Anfang mit jeder fortschreitenden Konkretisierung immer mehr die scheinbare Realität verliert, an die der naive Leser glaubte, bis schließlich nichts mehr davon übrig bleiben kann, als jene den Markt immer von neuem ein wenig ausgleichenden Tendenzen des Profitausgleichs, von denen wir oben sprachen. Was wäre aus diesem Buche geworden, wenn sein Autor es hätte vollenden müssen?

In seiner Weise ist das der glücklichste Kompromiß zwischen agitatorischem Bedürfnis und subjektivem, wissenschaftlichem Gewissen! Das agitatorische Bedürfnis sagt, stelle die aufreizende Mehrwertlehre an die sichtbarste Stelle des ganzen Systems. Das wissenschaftliche Gewissen sagt, bringe auch die Tatsachen zur Geltung, die sich mit der Mehrwertlehre schwer vereinigen lassen. Dabei theoretisiert Marx mit einem beinahe phantastischen Scharfsinn, mit einer beinahe pedantischen Begriffstüftelei, um die so seltsam verschränkten Gedanken mit größter Klarheit vorzutragen. Und mit diesen Partien der systematischen Deduktion wechseln die induktiven Kapitel ab, die ein geradezu ungeheures, unendlich eindrucksvolles Material aus dem konkreten englischen Kapitalismus enthalten. So ist es ein Buch der irritierenden Rätsel und der halben Wahrheiten. Eine Methode, die jeden Laien gleichzeitig entsetzt und verblüfft! Aber wer die Mehrwertlehre nicht versteht, kann doch an sie glauben lernen, weil jene Vorgänge rücksichtslosester Ausbeutung,

die sie zu erklären vorgibt, mit ihrer aufreizenden Wirklichkeit den Lohnarbeiter dazu verführen, das ganze umfangreiche Buch deswegen für objektive Wissenschaft zu nehmen, weil es Wahrheiten sagt, die zum Himmel schreien. Darum ist es ebenso begreiflich, daß dieses Buch zur Bibel des proletarischen Kommunismus werden konnte, wie es verständlich ist, daß immer neue Denker sich in seinen Inhalt vergrübeln, und daß seine Theorien der Tummelplatz alles unproduktiven Scharfsinns geworden sind. Möge der Tag kommen, wo sein wertvollster Inhalt nutzbar gemacht wird, indem man den kunstvollen Rebus der Mehrwertspekulation beiseite schiebt und dafür jene lebensvolle Grundanschauung des konkreten Kapitalismus um so kräftiger zur Geltung bringt, in die jene Theorie nur hineingedeutet wird.

An dieser Stelle aber sind wir es dem Andenken Hegels schuldig, hervorzuheben, daß diese merkwürdige Nachahmung seines spekulativen Verfahrens Denkprozesse grob äußerlich imitiert, die anderen Zwecken dienten und innerlich ganz anders aufgebaut waren. Was als übertreibende Weiterführung seines logologischen Vitalismus bei Hegel selbst gerade noch verständlich ist, wird zum Widersinn, wenn es die Induktionen einer sozialen Beobachtungswissenschaft vergewaltigt. Aber Marx hat sich sogar insofern über die einfachste Regel des dialektischen Verfahrens hinweggesetzt, als es das entscheidende Prinzip dieser Methode ist, von einer Anfangsstellung von elementarer Selbstverständlichkeit durch den dialektischen Fortschritt zu den konkreteren Gedanken aufzusteigen, die mit jenem einfachen Anfang tatsächlich in untrennbarer Beziehung stehen. Wer darum je auf den für Hegel selbst schiefen Gedanken kam, den Kapitalismus als gegebenes Objekt der Erfahrungserkenntnis statt nach seinen organischen Zusammenhängen in dialektischer Entwicklung zu schildern, hatte nach einer ganz einfachen,

zunächst unmittelbar verständlichen Anfangstatsache zu suchen, die gleichwohl in alle komplexen Zusammenhänge hinüberweist. Also etwa statt mit dem konstruierten Mehrwert mit dem alltäglichen Profit den Anfang zu machen, von wo es Schritt für Schritt weiter geht. Denn die Erwirtschaftung einer maximalen Spannung zwischen Geldkosten und Gelderlös erscheint zunächst völlig selbstverständlich und enthält in sich gleichwohl das ganze Wesen des entwickelten Kapitalismus, einschließlich aller Ausbeutung. Damit wird der Unterschied deutlich. Hegel hält es für den größten Vorzug der Dialektik, daß der Gedankengang in lückenlosem Aufstieg erfolgt, indem kein Glied unverstanden bleibt und bei dem darum der Anfang das Verständlichste sein muß. Bei Marx ist gerade der Anfang das Allerunverständlichste. Der Laie wird unvorbereitet in den imaginierten volkswirtschaftlichen Äquivalenzzustand mit allen seinen komplizierten Untertheorien hineingestoßen, und dann heißt es: nun schwimme. Was man erst am Ende des ganzen Buches verstanden haben könnte, wird auf der ersten Seite vorausgesetzt. Marx überrumpelt uns mit unübersehbaren Zusammenhängen und bricht dadurch den kritischen Widerstand. Denn es ist am Ende nicht ganz leicht, die Kritik an der richtigen Stelle einzusetzen, wenn es die Lösung des Rätsels bedeutet, daß Marx im Kapital mit glänzendem Raisonnement und reichstem Material eine unmögliche volkswirtschaftliche Denkaufgabe durch eine gewandte Nachahmung der auf den Kopf gestellten Hegelschen Spekulation versucht.

Wenn Marx bis in seine Nationalökonomie hinein in solchem Maße von Hegel abhängig ist, kann es uns nicht überraschen, daß auch Marx als Sozialist in seiner wesentlichsten Gedankenstellung nur verstanden

werden kann, wenn man weiß, worauf ihn falsch weitergeführte Hegelsche Denkgewohnheiten brachten. Damit meinen wir nicht die Einwirkung der marxistischen Ethik auf seine kommunistische Politik und ebensowenig jene grundsätzlich antagonistische Auffassungsweise von Aufbau und Entwicklung der Gesellschaft, die den großen Umschlag zum Sozialismus als den einfachen Anwendungsfall eines allgemeinen gesellschaftlichen Naturgesetzes erscheinen ließ: sondern daß der Marxismus keine Utopie hat, daß er ziellos und planlos ins Leere zeigt, das ist mißverstandener Hegel.

Hegel konnte seiner ganzen Weltauffassung nach in dem Gedanken Ruhe finden: das Wirkliche ist vernünftig, das Vernünftige ist wirklich, was aus menschlichem Geiste werden mußte, ist geworden. Da gibt es keinen Gegensatz von dem was i s t und von dem was erst sein s o l l. „Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat darüber hinaus, baut er sich eine Welt, w i e s i e s e i n s o l l, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen, — einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt."

Kaum ein Satz der ganzen Hegelschen Philosophie muß dem jungen jüdischen Revolutionär so schwer gefallen sein, wie gerade diese übermenschliche Lehre. Aber er hat sie gelernt. Aus dem bekannten Jugendbrief an seinen Vater geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß er in jener harten Arbeit des Übergangs zu Hegel den „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden" in sich bezwungen und ein für allemal beseitigt hat. Marx kam von Kant und Fichte, bei denen ein unrealisierbares Sollen niemals ein Ende finden kann, und er stellte sich auf die diametral entgegengesetzte Seite Hegels, bei dem in einem in sich zusammenhängenden, von innen her zur vollen

Entfaltung drängenden Entwicklungsanstieg notwendig wirklicher Lebensformen diese ganze nie zufriedene Unruhe der über alle Möglichkeiten hinausgehenden Postulate vollkommen fehlt.

So wurde er Anhänger jener Notwendigkeitslehre, die seine ethische Auffassung kennzeichnet.

Marx kam also zur Notwendigkeitslehre als Renegat, und weil diese neue Lehre gleichzeitig ein so gutes Fundament für seinen nun an eine gesetzmäßige Verwirklichung glaubenden Freiheitseifer gab, hat er sie später aus doppeltem Grunde in jener äußersten Übertreibung vertreten, daß er alles menschliche Handeln als reinen Naturprozeß sehen will, in dem Ideen keine Rolle spielen, und wo es daher auch gleichgültig ist, die Organisationsform planvoll zu überlegen, wie sie der Idee entspricht. Die Ideen wurde er nicht los, so sehr er sie auch zu verstecken suchte. Aber um jede planvolle Überlegung kommender Organisationsfragen zu unterlassen und zu verbieten, bedurfte es nur des festen Entschlusses und der täuschenden Illusion, daß jeder produktive organisatorische Plan eine unwissenschaftliche Einbildung im weichen Element des Meinens sei.

Marx übersah eben durchaus, daß seine Stellung zur Wirklichkeit, verglichen mit der Hegels, vollkommen verschoben war. Sah jener auf eine fertige Welt herab, so sah er in die Strudel einer werdenden Welt hinein, in der nur durch Plan und Wille Neues aufgebaut wird, und ein gemeinsamer Wille nur durch gemeinsame Pläne und gemeinsame Entwürfe zum guten Ende gelangen kann. Eine solche konstruktive Vorwegnahme künftiger Organisationsformen, ohne die solche Organisationen niemals wirklich werden können, findet naturgemäß in einem „Sollen“ seinen Ausdruck, das als das durchdachte, der Entwicklung der gegebenen gesellschaftlichen Wirklich-

keit angepaßte Leitbild einer gemeinsamen Aufgabe alle die menschlichen Kräfte zusammenhält, die sich für ein neues mögliches Ziel begeistern lassen. Das ist die wahre Überwindung des Gegensatzes von „Sein“ und „Sollen“ in einer werdenden Welt: vom Sollen zum Sein.

Marx aber strich das Sollen vollkommen aus seiner bewußten Gesellschaftslehre. Und wenn er damit gegen die realitätslosen Zukunftsphantasien des utopischen Sozialismus durchaus mit Recht energisch Stellung nimmt, so verfällt er doch in eine unterkapitalistische Beschränktheit, wenn er alle eine reale Zukunft vorbereitenden, mögliche Organisationsformen erfindenden Konstruktionen einer historisch denkenden Gesellschaftstechnik grundsätzlich verwirft. Weil phantastische Utopien da sind, kein konstruktives, organisatorisches Denken! Wie wenn einer aus Zorn über die phantasievollen Opfer des Perpetuum mobile das Erfinden von Maschinen verböte!

Und am allerwenigsten darf man sich dabei auf den Geist einer naturwissenschaftlichen Epoche berufen. Was theoretisch Naturwissenschaft heißt, heißt praktisch Technik. Wir bekommen neuerdings wieder eine ganze Reihe monströser Utopismen, die auf spezifisch naturwissenschaftlichem Boden gewachsen sind. Utopische Mißbildungen, wie etwa die Weltbeglückungspläne von Ostwald oder Solvay, die von der ganz naiv aufgenommenen Ideenbasis des bürgerlichen Singularismus ohne jede positive Kenntnis der Zustände und Bedingungen gesellschaftlicher Lebensprozesse irgendwelche für sehr bedeutend gehaltene Reformen eines kahlen und abstrakten Rationalismus durchführen möchten. Aber in einem Zuge sind diese wunderlichen Projekte sehr viel wissenschaftlicher als der „wissenschaftliche Sozialismus“ von Marx: indem sie angewandte Wissenschaft sein wollen, wollen sie zweckbewußte Konstruktionen sein.

Wenn aber die naturwissenschaftliche Analogie einer

praktischen Wissenschaft das gerade Gegenteil der marxistischen Stellung zur Politik ergibt, so auch alle sozialwissenschaftliche Erfahrung. Der Kapitalismus, von dem Marx nur die quasi mechanischen Marktgesetzlichkeiten sah, kennt kein spontanes Entstehen neuer Organisationen in Fabrik und Kontor, wohl aber ist er in Deutschland und in Amerika zu immer bewußterer, immer gründlicherer wissenschaftlicher Erwägung und Überlegung seiner Organisationsaufgaben fortgeschritten, so daß wir heute nicht nur Spezialisten in Organisationsfragen haben, sondern auch schon eine ganze Reihe von Zeitschriften und eine umfangreiche Literatur über mancherlei Probleme der großindustriellen Organisation. Wir Heutigen haben sogar die zielbewußte Neuorganisation einer alten Gesellschaft als das merkwürdigste Geschichtsexperiment Ostasiens erlebt und können wissen, wieviel planmäßige bewußte Überlegung aller Rekonstruktionsaufgaben die japanischen Staatsbaumeister geleitet hat. Für Marx selber aber lag die Periode der Stein-Hardenbergschen Reformen zeitlich noch nahe genug, daß sie ihm einige Lehren über das Für und Wider einer gedankenvollen und einer gedankenarmen Umformung einer alten Gesellschaft hätte geben können. In der Tat, war nicht das, was nach der bürgerlichen Revolution an neuen Institutionen in Erscheinung trat, durch lange Diskussionen vorbereitet? War nicht gerade das wirtschaftliche System des freien Verkehrs längst theoretisch durchdacht und wegen seiner realen Vorzüge gepriesen worden, ehe es zum Parteiprogramm einer politischen Bewegung wurde? Gerade dieses Beispiel hätte lehren können, daß auch die Technik der sozialen Neugestaltung mit den Überraschungen zu rechnen hat, die auch gut durchdachte Konstruktionen bereiten, wenn aus der Theorie eine Praxis wird. Wieviel Enttäuschungen hatte der wirkliche Kapitalismus gebracht! Und nun der Gedanke, die reorganisatorische

Sozialisierung dieser bürgerlichen Welt eines Tages ohne allen Plan zu beginnen!

So ist das eigentliche Paradestück der marxistischen Wissenschaft, die Ablehnung der Utopie in jeder Form, die verbohrte Übertreibung exakter Erkenntnis, die vollkommen unverständlich bliebe, wenn sie nicht bei Marx selber eine blindgläubige Fortsetzung Hegels gewesen wäre, die seiner sterilen Geistesart zusagte, und wenn sie nicht jenen großen organisatorischen Vorzug hätte, eine große kommunistische Partei trotz aller ausschweifenden Phantasien ihrer Angehörigen gleichwohl auf ein vollständig leeres Grunddogma in voller Einheit eingeschworen zu erhalten.

Und so mag denn zum Schlusse dieser Darstellung der Nachwirkung von Hegel in Marx mit aller Schärfe wiederholt werden, daß Marx der revolutionäre Jude des 19. Jahrhunderts war, der das erborgte Gewand unserer größten Philosophie für seine Zwecke zurechtschnitt. Denn indem wir nachwiesen, daß man überall Hegel findet, wo immer man die marxistischen Flitter abtrennt, ergab sich auch, daß Hegel nicht einfach übernommen wird, sondern daß die Auswahl aus den Gedankenmotiven, ihre Vereinfachung auf ein hartes und abstraktes System, die realistischen Zusätze und materialistischen Umbildungen stets nach demselben Typus verlaufen. Wir können Hegel nicht herauslösen, ohne Marx selber zu erkennen, und was wir als diesen Marx finden, ist nicht der unerklärliche Rest des vollkommen Subjektiven, sondern eine typische allbekannte Gedankenstruktur. Les morts, qui parlent. Man weiß nicht, ist es eine Persiflage der Bibel, ist es eine Persiflage von Marx, wenn man vom auserwählten Volk, von der messianischen Hoffnung, von der unver-

brüchlichen Notwendigkeit der Weltregierung sprechen kann, und von jenem höchsten Glaubensinhalt, von dem man sich kein Bildnis und keinerlei Gleichnis machen darf. Die pathetischen Worte der alten Propheten tönen in unseren Ohren wieder, und wir sehen Scharen hagerer Wüstensöhne, die sich mit unbezähmbarer Leidenschaft auf den Feind stürzen, und deren ganzes Leben in dem einen großen Kontrast von Kampf und Herrschaft, von Sieg und Tod seine stärkste Erregung hat. Woher das alles kommt, ist schwer zu sagen. Es läßt sich nicht ausschließen, daß Karl Marx mit Kindersehnsucht in frühester Jugend die Welt des Alten Testaments in sich hineingetrunken hat. Aber es ist doch wohl wahrscheinlicher, daß es rassemäßige Grundtypen der Geistesanlage gibt, und daß wir bei Karl Marx das ungeheure Schauspiel erlebt haben, daß ein uralter Bewußtseinstyp mit seiner stärksten Kraft von neuem durchgeschlagen ist, der dann mit charakteristischem Anpassungsvermögen den Inhalt einer späten Kultur verarbeitet, um zur Macht zu kommen. Denn wenn Karl Marx Semit in seiner Begrenzung ist, so ist er auch Semit mit allen seinen Vorzügen. Er ist ein großer Jude, groß nicht nur durch die Bedeutung seiner weltgeschichtlichen Probleme, sondern groß durch die ungestüme Leidenschaft seines Willens, groß durch die kalte Schärfe und die konzentrierte Schlagkraft seines Intellekts, der sich den weiten Horizont der Wüste bewahrt hat, und nur gelegentlich in talmudische Spitzfindigkeiten entartet.

Hegels erdenfrohes, alles Sein innig miterlebendes diesseitiges Lebensgefühl versteckte sich hinter der christologischen Sprache des Neuen Testaments, die er, als pietätvoller Fortsetzer gleichzeitig siegreicher Überwinder, bewußt anwendet, um sich von dem Gedankenzwang aller unbewußt fortgeschleppten Traditionen freizumachen. Hinter Karl Marx, der als moderner Mensch

einer modernen Zeit nur aus dem 19. Jahrhundert heraus solche Ideen produzieren möchte, die von Anfang bis zu Ende nur die unverfälschten Produkte der kapitalistischen Ära sind, hinter Karl Marx steht als die Macht, die alle seine Gedanken letzthin zur Einheit zusammenbindet, das Alte Testament. Das ist ein Beispiel für den paradoxen Widerspruch von Schein und Wirklichkeit, mit denen die Bewußtseinsanalyse zu rechnen hat.

Indem aber gerade bei Marx diese Momente zusammentreffen, daß der ganze Aufbau seines Weltbildes fortdauernd bestimmt wird einerseits durch das Beharren in einem leicht erkennbaren System ganz spezifischer wissenschaftlicher Denkgewohnheiten, das er in seiner akademischen Frühzeit aufgenommen hat, andererseits durch jenen eigentümlichen Durchschlag eines entweder sehr früh erworbenen oder rassemäßig ererbten geistigen Grundtyps, ist er selber als Objekt der wissenschaftlichen Forschung der beste Beleg, in welcher Weise das Studium der gesellschaftlichen Ideenbildung über eine ökonomisch-technische oder materialistische Geschichtsbetrachtung hinaus gefördert werden kann: durch die ineinandergreifende vergleichende Analyse der höchsten Gedankengebilde und der elementaren naturhaften Bewußtseinstypen.

Wenn aus dem Schatten der Geschichte Hegel neben Marx hintritt, dann tritt der alte Hexenmeister neben den Zauberlehrling, der mit halbverstandenen Beschwörungsworten eine ungeheure Flut entfesselte, die kaum mehr zu bändigen schien. Und die Brust wird von jener quälenden Angst befreit, die einem unaufhaltsamen Verderben ratlos zusieht.

Der große Ahnherr neben dem, der ihn übertreffen wollte! Was hätte Hegel über Karl Marx gesagt? Wie hätte er seine weltgeschichtliche Bedeutung verstanden? Denn Karl Marx steht, so wie er ist, unauslöschlich in der Geschichte, und war weit mehr als eine riesenhafte Wiederholung jenes Syrers Eunus, der einst in einem Sklavenaufstand König war.

Eine große innere Verwandtschaft der beiden geistigen Heroen bleibt trotz aller urwüchsigen Verschiedenheit und trotz aller Größendifferenz. Beide, unbeirrt, mit dem Lichte des Geistes im Meere des Geschehens. Beide Helden der monistischen Erkenntnis mit einem universalen Blickfelde, die mit ihrer geistigen Tat bis an die Grenzen des Erkennens dringen wollten. Beide nur zu geneigt, das Irrationale gegenüber dem Erkennbaren für einen geringen Rest der Trübung zu halten, die der vollen Helle gewichen ist. Beide auch ähnlich in ihrem Wollen.

Beide aus der Weite ihrer Betrachtung und aus der Kraft ihres Erlebens sicher im Werten alles menschlichen Geschehens. Beide einig in ihrem Grundbekenntnis zur Freiheit auf dem Boden des Wissens und in ihrem Vertrauen auf das lebendige Prinzip der Freiheit. Beide weltgeschichtliche Menschen, die das Bewußtsein dieser großen Rolle hatten, ohne gegen sich selbst und gegen ihresgleichen in die Exstase der Heldenverehrung zu verfallen. Das eigentliche Pathos ihres Lebens stimmt in einem Maße überein, als es bei der extremen Verschiedenheit ihrer geistigen Typen nur irgend möglich war.

Vielleicht hätte Hegel, der allem Negativen ruhig ins Angesicht schauen konnte, auf die Worte verwiesen, mit denen er Macchiavelli charakterisiert: „Oft hat man dieses Buch, als mit den Maximen der grausamsten Tyrannei erfüllt, mit Abscheu verworfen, aber in dem hohen Sinn der Notwendigkeit einer Staatsbildung hat Macchiavelli die Grundsätze aufgestellt, nach welchen in jenen Umständen die Staaten gebildet werden mußten." Hegel hätte es verstanden, die Lehre von der unvermeidbaren Notwendigkeit des kommunistischen Klassenkampfes „in dem hohen Sinne der Notwendigkeit" einer Sozialisierung der durch die Ausartung des Selbstinteresses zerfressenen bürgerlichen Gesellschaft zu sehen. Auch die Mächte der Zerstörung haben ihre weltgeschichtliche Größe. Ibsen hat aus Hegelschem Geiste heraus jenen seltsamen Ausdruck von den „Ecksteinen unter dem Zorne der Notwendigkeit", von den negativen Menschen, ohne deren zerstörende Tat es keinen Aufstieg gegeben hätte. Zu ihnen gehört Marx mit seiner zerschmetternden Verneinung weit eher als der arme Kaiser Julian.

Und wenn Hegel mit seiner freien Bewunderung aller historischen Kraft, ein Weltbürger den andern, Karl Marx begrüßen könnte, dürfte er ihn den größten seiner Diadochen nennen. Den unter seinen Schülern, der zwar

mit dem Verzicht auf die eigentliche Logologie das sichere Stammland seines Denkens verloren hatte, der aber mit seiner Fortsetzung der Staatsphilosophie und der Geschichtsbetrachtung gerade die reichsten Provinzen des Hegelschen Geistes zur Not behauptete, deren Herrschaft kein anderer gewachsen war. Was wüßten wir von Hegel, wenn Karl Marx nicht gewesen wäre. Wie viel der Hegelschen Grundgedanken sind der modernen Welt durch Marx unter der Hand zugänglich geworden, die sonst verschollen wären. So klein Karl Marx gegen Hegel erscheint, so groß ist er unter den zwerghaften Erben der Hegelschen Tradition.

Hegel wenigstens würde von Marx nicht mehr gefordert haben, als daß er ihn aus dem Geiste eines neuen Jahrhunderts heraus fortsetzen solle, und würde selber versucht haben, Marx aus dem Geiste des 19. Jahrhunderts zu verstehen

Das 19. Jahrhundert im Blickfelde des alten Philosophen! Gedankenvoll würde Hegel in seinen prägnanten Formeln zu fassen suchen, in welcher Weise der Menschengeist, der zum bewußten freien Denken fortgeschritten ist, die Erde seiner Herrschaft unterwirft, und was es bedeutet, daß sich auch in der Ausdehnung dieser Herrschaft die alte Entwicklung wiederholen mußte, daß die Natur vor dem Geiste da ist. Welch ein riesenhaftes Problem der Dialektik, daß der Mensch, gerade indem er die Natur bezwingt, über sich selbst die Herrschaft verliert, und daß darin das unvermeidbar notwendige Schicksal lag, dem die im deutschen Idealismus ihrer schaffenden Geistesnatur in frischer Kraft bewußt gewordene Menschheit im 19. Jahrhundert entgegenging. Denn Priorität der wissenschaftlichen Naturerkenntnis und die auf dieser Naturerkenntnis beruhende technische Herrschaft über die Materie heißt ja in gesellschaftlicher Auswirkung radikale Umwälzung aller technischen Prozesse, radikale Um-

gestaltung der ganzen Produktionsverfassung und damit radikaler Umsturz aller alten Lebensgewohnheit und aller Einrichtungen der Gesellschaft. Wenn aber die alten Regeln nicht mehr sicher sind, die im jahrhundertelangen Wachstum der Sitten und Gebräuche als das Ergebnis einer bewußt gewordenen vernünftigen Lebenseinsicht zu den Maximen sozialen Handelns geworden sind, dann verliert die Gesellschaft mit den selbstgeschaffenen festen Sätzen, denen sie gehorcht, die Herrschaft über sich selbst und eine haltlose Zeit erlebt jenes tastende Durcheinander all der Sucher nach neuen, sicheren Lebenszielen, das wir kennen. Gleichzeitig entartet die Auffassung, die der Mensch von sich selber hat. Denn indem die untergeistige Naturwissenschaft mit ihren überwältigenden Erfolgen der selbstbewußten Erkenntnis geistiger und gesellschaftlicher Zusammenhänge vorangeht, wird der gesellschaftliche Geisteszusammenhang notwendig in der Vorstellungsweise untergeistiger Naturprozesse gesehen und erlebt. Die Grundlehre von allem Geistigen wird in übertriebener Reaktion gegen den ersten abstrakten Rationalismus des durchbrechenden freien Denkens zu einem bloßen Voluntarismus, und der hohe Gedanke des ersten seiner Würde andächtig bewußten Selbständigkeitsgefühls der Menschen entartet zu der Vorstellung, daß die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit nicht zum kleinsten Teil ungebundenes Ausleben aller untergeistigen Triebe heißt. In einer solchen Zeit wird versucht, das eigene Wesen der atomisierten Gesellschaft mit naturwissenschaftlichen Gedanken verstehen zu lernen, und der mächtige Grundtrieb des Menschen, sein Leben selbstbewußt seiner inneren Anlage gemäß zu gestalten, kann sogar in seinen allerhöchsten Formen in der Illusion einer strikt mechanistischen Kausalität erscheinen. Ja, die reorganisatorische Reaktion der Gesellschaft gegen die schweren Leiden, die der jähe Umschwung ihren

dienenden Gruppen bereitet, wird wie die mechanische Zusammenballung menschlicher Massen behandelt, die schon darum wirken sollen, weil sie Masse sind. Das alles hängt notwendig zusammen.

Hegel hätte im Jahrhundert der Naturwissenschaft und des Kapitalismus jenen grandiosen Widerspruch gesehen, daß die Menschheit entartet, indem sie sich verjüngt. Neubildung aller Institutionen, Rückkehr zum urwüchsigen Fundament des Lebens, aber Verrohung aller Kultur. Solch eine Zeit muß in sich selbst zerfallen sein, sie muß über sich hinaus wollen, um zu gesunden, und die sie überwinden möchten, sind doch ihr eigenstes Geschlecht. Darum hätte Hegel Marx als den Exponenten des 19. Jahrhunderts erkannt, der die Größe dieser Zeit ebenso bezeichnet, wie ihre Zerfallenheit, ihre verjüngte Kraft ebenso wie ihre naturalistische Entartung.

Aber das 19. Jahrhundert ist jetzt vorüber.

Die neue Welt, die entsteht, ist eine Welt der Organisation. Wir glauben zu sehen, wie aus den lockeren Verkehrszusammenhängen einer Marktgesellschaft die konstruktiven Linien einer auch im Bereich ihrer Wirtschaft in staatsähnlichen, dauernden Formen aufgebauten Gesellschaft herauswachsen und wie dieser Konzentrationsprozeß von Jahr zu Jahr fortschreitet. Wir kommen von dem Glauben nicht los, daß diese Welt der festen Wirtschaftsorganisation die Welt unserer Zukunft ist. Und wenn das der Fall ist, so muß das innere Bewußtsein dieser zu großen, planmäßigen Einheiten zusammengefaßten Gesellschaft Sozialismus sein, d. h. bewußte Einordnung des Einzelnen in den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang.

Man kann erschreckt fragen, ob es in einer solchen Welt noch zu leben lohnt. Oder man kann den Voraussetzungen nachsinnen, was alles notwendig werden muß, damit eine Gesellschaft der großen wirtschaftlichen Or-

ganisation dauernd lebensfähig bleibt. Man träumt von einer Welt des nüchternen, konkreten Intellektualismus, von der straffen Elastizität der pflichtgetreuen Arbeit stark differenzierter Menschentypen und von organisatorischen Aufgaben, denen nur das höchste Wissen und eine niemals rastende Kraft der gern getragenen Verantwortung genügen kann: und derselbe Geist des begriffenen, alles verbindenden sozialen Zusammenhangs ist der gemeinsame Boden für all' das Schaffen. Träumt vielleicht von einer in der Zeit ihrer beginnenden Reife trotz aller planvollen Ordnung frischen und fröhlichen Menschheit, die für ihren Nachwuchs sorgt, und es nicht vergessen hat, daß ein gesunder Geist nur in einem gesunden Körper wohnen kann. Was träumt man nicht alles, und wie wenig weiß man doch, wenn man fragt, wie die Gesellschaft wohl aussehen mag, die auf uns folgt und die von uns soweit verschieden ist, wie etwa wir von den vergangenen Tagen Weimars. Aber erst, wenn die Tage der Zukunft da sind, ist die Frage nach der weltgeschichtlichen Bedeutung von Karl Marx entschieden.

Schreitet die Sozialisierung unserer Gesellschaft fort, dann ist Karl Marx als Denker das in seiner extremen Einseitigkeit unentbehrliche Bindeglied zwischen der Gesellschaftsphilosophie des deutschen Idealismus und der realistischen Geisteslehre einer kommenden Gesellschaftswissenschaft, der Mittelsmann, der die Tradition Hegels im geheimen fortsetzt und durch die Weiterbildung seiner Geschichtsbetrachtung uns erst die Augen dafür geöffnet hat, wie der soziale Geist in dem konkreten gesellschaftlichen Körper wohnt, den er sich gebaut hat, wie also das 19. Jahrhundert nicht nur die Periode des naturalistischen Geistes, sondern auch das Zeitalter des Kapitalismus ist.

Und als politischer Agitator wird Marx zu dem großen Popularisator der sozialistischen Idee, wenn sie auch durch ihn vorläufig zu der rohen Form des proletarischen Kom-

munismus verkümmert ist. Er hat den großen Gedanken an die Möglichkeit hoher gesellschaftlicher Organisationsformen in die Massen gebracht, auf deren tragfestem Glauben solche Formen allein erwachsen und lebenskräftig bestehen können. Karl Marx und seine Jünger haben das meiste getan, die amorphe soziale Masse zu organisieren. Sie haben in diesen gegen den alten Staat teilnahmslosen Scharen, wenn auch nur als antagonistisches Klassenbewußtsein, das neue Bewußtsein geschaffen, daß alle als Glieder im gesellschaftlichen Ganzen stehen und stehen müssen. Karl Marx und seine Jünger haben das bewußte gesellschaftliche Denken in Kreise getragen, die vorher keinen Anteil an unserem höheren Geistesleben hatten, sie haben in zahllosen Seelen den Respekt für den Geist, das Streben nach Wissenschaft, die Sehnsucht nach Kultur geweckt, und man darf hoffen, daß diese Wirkung stärker war, als alle materialistische Verrohung der agitatorischen Sprache. Die Zeit wird es lehren. Wenn aber je die Tage einer organischen Sozialisierung kommen, so war Karl Marx mit allen seinen Fehlern und mit allen seinen Irrtümern derjenige, der durch die grundlegende Sozialisierung des Proletariats ein Fundament da gelegt hat, wo es am schwersten zu legen war.

Der aufbauende Sozialismus aber ist der Sozialismus der sozialen Funktionäre, jenes neuen Beamtentums, das wir mit der neuen Organisation des Wirtschaftslebens entstehen sehen. Dieses neue Beamtentum ist die aufsteigende Schicht. Im Großbetrieb und in den Interessenvertretungen, in den Vereinen der organisierten Arbeiter, sogar im Staate selbst bildet sich dieser neue Typ der Organisatoren mit weitem gesellschaftlichen Blickfeld und mit disziplinierter Tatkraft, Offiziere und Unteroffiziere der Arbeitsarmee, deren Kunst es ist, daß sie befehlen und anordnen können und sich in eine Organisation einzupassen verstehen. Das ist die Gruppe, die Marx nicht gesehen

hat. Eine Gruppe, die gegenwärtig weniger weiß, was sie ist und was ihre Aufgaben sind, als je das Proletariat, weil sich auch in sie der Gedanke der bloßen Interessenpolitik hineinfrißt. Schwankend zwischen den Herrengewohnheiten des kapitalistischen Unternehmers und dem Klassenbewußtsein eines auf den Löhnerstandpunkt herabgedrückten geistigen Proletariats, sehr viel Unteroffizierston im Sinne eines ungeschlachten Militarismus und die ständige Gefahr, in die genügsame Schwerfälligkeit der autoritativen alten Bureaukratie zu verfallen, das ist bei aller Tatkraft und Schaffensfreude das gegenwärtige Bild dieser Schicht, auf der unsere soziale Zukunft beruht.

Diese Zukunft kennen wir nicht, und keine Wissenschaft der Welt kann jemals mehr gewähren, als schwankende Wahrscheinlichkeiten. Höchstens daß wir auf dem steinigen Bergpfad des Erkennens hoch genug steigen, um am Horizonte des Geistes die Burg der Zukunft aufsteigen zu sehen, nahe genug, daß es der Mühe lohnt, auch den letzten Anstieg zu versuchen.

Aber dies Bild ist falsch. Wir haben es nicht so bequem, daß uns die herrliche Zukunft fertig entgegenglänzt.

Abhängig in unzerreißbarer Abhängigkeit von dem, was historisch geworden ist, abhängig von der Natur, abhängig von der Gesellschaft, hineingestellt in einen festumgrenzten, allseitig bestimmten Umkreis des Lebens bauen wir an unserer Zukunft in gemeinsamer Arbeit.

Es kommt darauf an, daß diejenigen, die diesen Bau zu leiten haben, ihre Aufgabe erkennen, und indem sie ihrer gesellschaftlichen Stellung bewußt werden, vertieft und erweitert, lebendiger und tatenfroher, im gesunden Streben nach Macht, die Gesinnung eines der Allgemeinheit dienenden Beamtentums aus einem Geiste heraus erneuern, der mit dem ruhigen Verständnis seiner Einordnung und mit dem sicheren Stolz auf seinen so-

zialen Wert die starre Enge aller beschränkten Klassen-illusionen überwindet.

Man kann dies helle, schöpferische Lebensbewußtsein im Geiste einer verantwortungsvollen Mitwirkung an der Arbeit des Ganzen eine Erneuerung des deutschen Idealismus nennen. Aber diese Weltanschauung eines vollkommen wirklichen Geistes kennt keinen solchen Gegensatz von Himmel und Erde. Sie erneuert beide Denker, Marx und Hegel.

Anmerkungen.

Anm. 1. Vgl. schon Nachlaß II, 252 und im übrigen Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. 4. Aufl. Stuttgart 1907, J. H. W. Dietz. In meiner Besprechung von G. Plechanow, „Die Grundprobleme des Marxismus" im Januarheft (1911) der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, ist der Zusammenhang von Marx und Feuerbach ausführlicher behandelt.

Das kurze Schlagwort „Nachlaß" bezeichnet die bekannte wertvolle Veröffentlichung von Franz Mehring: „Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle." 4 Bde. Stuttgart 1902 ff., J. H. W. Dietz.

Anm. 2. Den Empiriker Hegel lernt man durch die Philosophie der Geschichte am besten kennen, die jetzt auch bei Reclam erschienen ist.

Anm. 3. Es läßt sich nicht mehr entscheiden, wer der eigentliche Urheber dieser negierenden Theorie als agitatorischer Praxis ist. Es war die gemeinsame Grundstimmung der Freundesgruppe der Berliner Junghegelianer. Bruno Bauer schreibt am 31. März 1841 als älterer Berater von Marx: „Es wäre Unsinn, wenn Du Dich einer praktischen Karriere widmen solltest. Die Theorie ist jetzt die stärkste Praxis" (I, 60). Später hat sich der zum Sozialisten gewordene Marx in der heiligen Familie gegen die „mystische Identität von Theorie und Praxis" (II, 303) gewendet, aber das sagt natürlich nicht, daß er nicht von demselben Ausgangspunkt hergekommen sei. Andererseits sollte gerade Marx als rheinischer Radikaler und geborener Politiker unter den damaligen Freunden der eifrigste Vertreter der „Verwirklichung" der Hegelschen Freiheitsideen gewesen sein.

Wie dem auch sei, die eifrigen Fortsetzer Hegels haben kaum geahnt, daß ihnen der Meister auch dies Prinzip der Theorie als stärksten Hebels der Weltumgestaltung vorweggenommen hatte.

„Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus." (Briefe von und an Hegel, I. Teil, S. 194. Hegel an Niethammer, 28. Okt. 1808.) Das zeigt, daß Hegel bei der Abfassung seiner scheinbar aller Praxis so abgewandten Werke seine stillen Nebengedanken hatte.

Anm. 4. Für den tatsächlichen Einfluß von Stein ist die unehrliche Polemik Mehrings gegen Stein ein schwerwiegender Indizienbeweis.

Anm. 5. Wenn diese Auffassung richtig ist, so verliert auch die Frage nach dem Verhältnis von Marx zu St. Simon alle ihre Rätsel. Marx hat die ökonomische Geschichtsbetrachtung sofort in viel größerer Vollkommenheit kennen gelernt, als in den flüchtigen Andeutungen von St. Simon, und durch Stein St. Simon gegenüber sofort eine solche Distanz bekommen, daß eine starke unmittelbare Wirkung unmöglich war.

Vgl. den Aufsatz: Realistische Glossen zu einer Geschichte des deutschen Idealismus im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik und die Besprechung von F. Muckle, Die Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert im Januarheft (1911) der Zeitschrft für die gesamte Staatswissenschaft.

Anm. 6. U. a. Nachlaß a. a. O. I, 365, 366; II, 58, 214, 406. Ein besonders deutliches Beispiel von Marxens Wirklichkeit noch I, 414. „Christlich ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch als souveränes, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner zufälligen Existenz, der Mensch, wie er geht und steht, der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein wirkliches Gattungswesen ist."

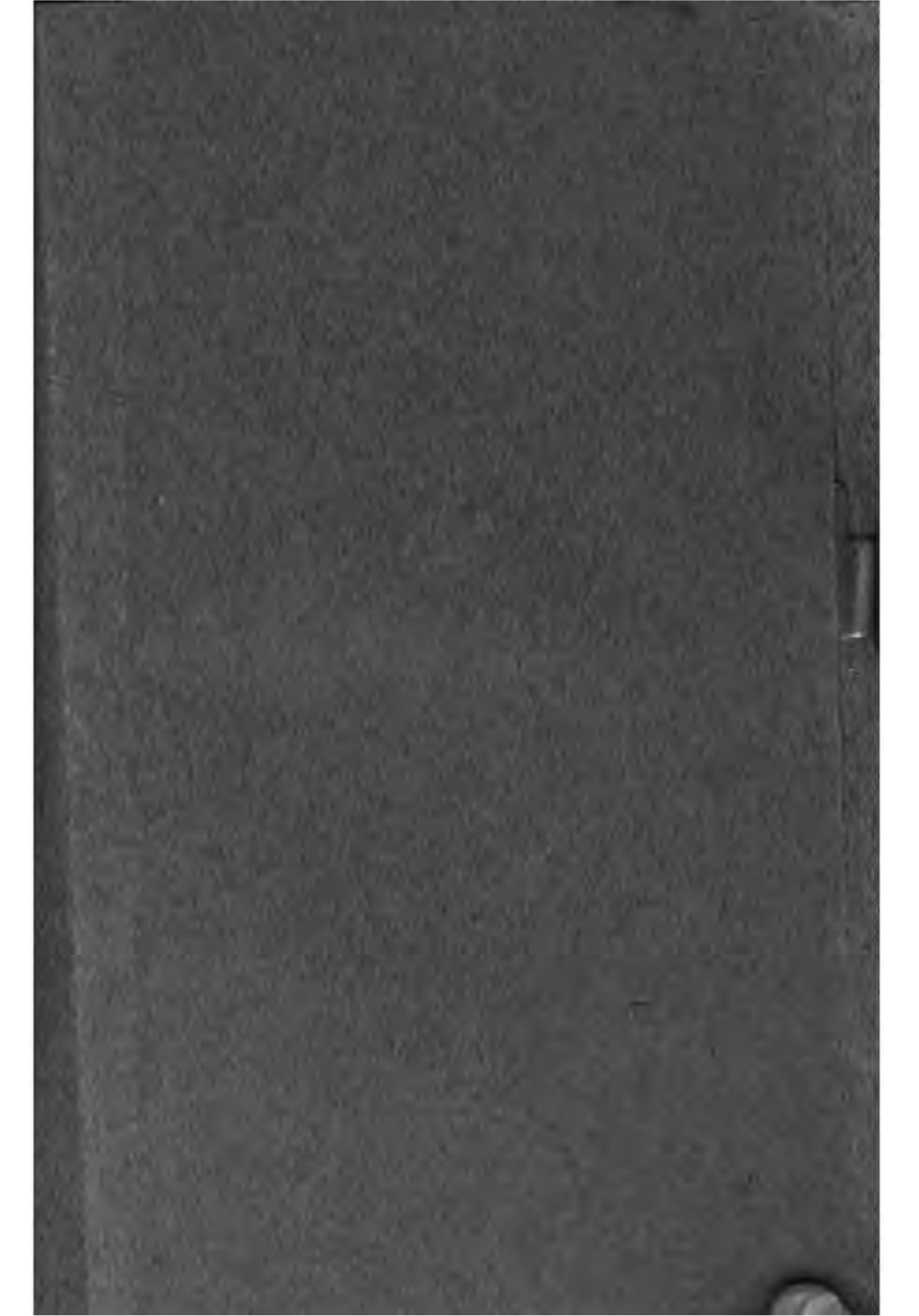
Anm. 7. Der Materialismus von Engels ist eine herrliche Variante der schönen Spießermoral: „Man muß das Läben äben nähmen, wie das Läben äben ist".

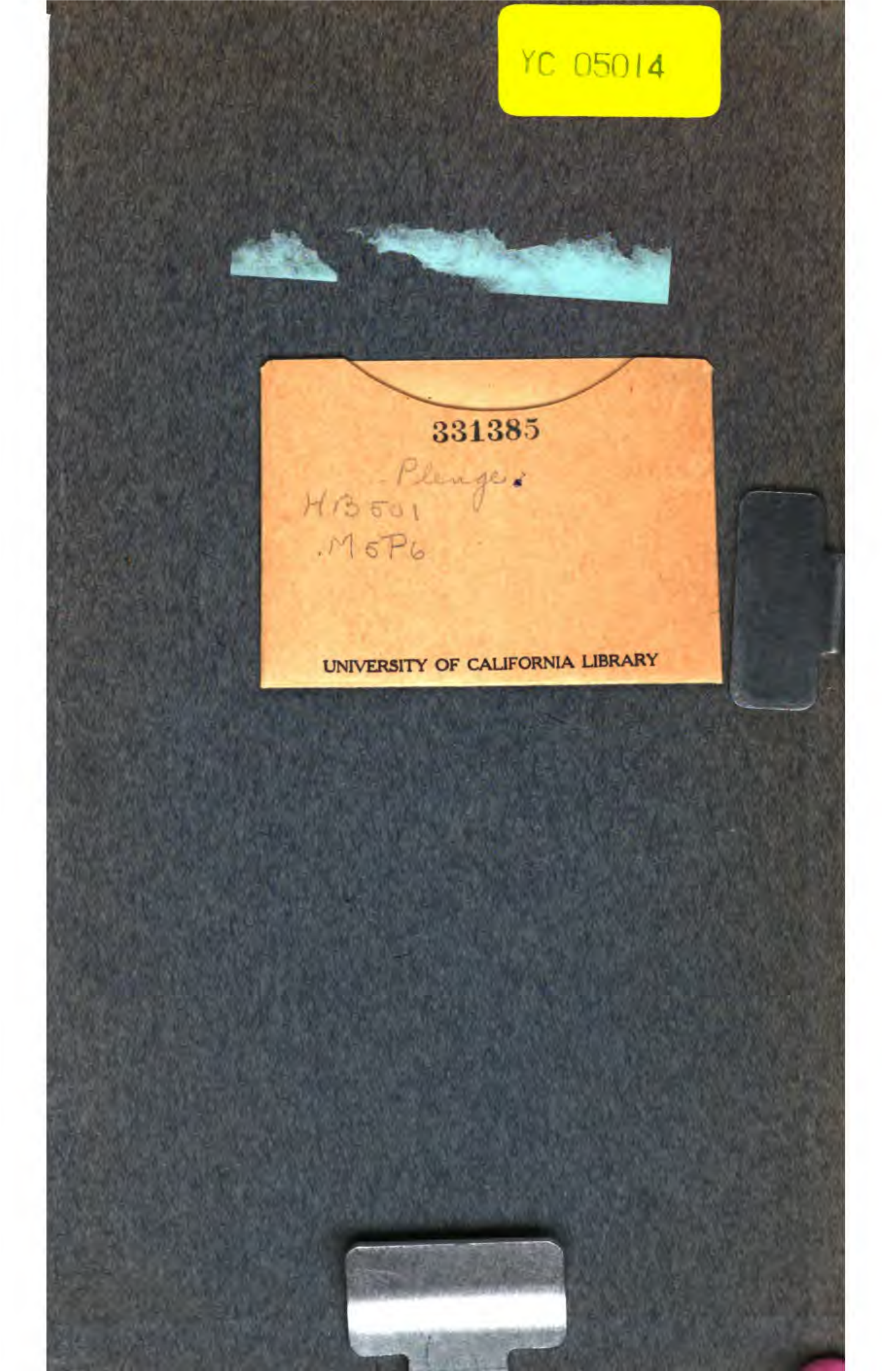
„Die Trennung von der Hegelschen Philosophie erfolgte auch hier durch die Rückkehr zum materialistischen Standpunkt. Das heißt, man entschloß sich, die wirkliche Welt — Natur und Geschichte — so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jedem gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die in ihrem eigenen Zusammenhang, und in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen läßt. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts." Engels, Feuerbach 35.

Diese alte Baubo von Welt, die sich jedem ersten Besten sozusagen auf offener Straße „gibt", ist kaum zu übertreffen.

Anm. 8. Marx selbst hatte in seiner Doktorarbeit eine Art von Definition von „Materialismus" gegeben, die den Namen besonders für seine Geschichtsauffassung rechtfertigen könnte.

„Verhalte ich mich aber zu mir selbst als einem unmittelbar Anderen, so ist mein Verhalten ein materielles. Es ist die höchste Äußerlichkeit, die gedacht werden kann." (Nachlaß I, 29.) Gerade diese höchste Äußerlichkeit war mit der Lehre von den Klassenkämpfen als das normale innergesellschaftliche Verhalten einer auf Klassengegensätzen aufgebauten Gesellschaft bezeichnet.





YC 05014
331385
Plenge.
HB501
.M5P6
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

